

المركز القومي للترجمة



المشروع القومي للترجمة

إيجناس جولدتسيهر

العقيدة والشرعة في الإسلام

تاريخ التطور العقدي والتشريعي
في الدين الإسلامي

نقله إلى العربية وعلق عليه

محمد يوسف موسى

علي حسن عبد القادر

عبد العزيز عبد الحق

تقديم هذه الطبعة

محمد عوني عبد الرؤوف

ميراث الترجمة

1963

هذا الكتاب دراسة متعمقة للإسلام في جانبه العقدي والتشريعي، للمستشرق المجري الكبير إيجناس جولدتسيهر، يتناول فيها شخصية النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، ونشوء المذاهب الفقهية وتطورها، ونشأة الزهد وظهور التصوف بمدارسه الرئيسية في الحضارة الإسلامية، كما يتناول دراسة الفرق الكلامية الأساسية انتهاء بأهم الحركات الدينية ومحاولات تجديد الفكر الإسلامي الحديث.

العقيدة والشريعة في الإسلام

تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي

المركز القومي للترجمة

إشراف: جابر عصفور

سلسلة ميراث الترجمة

المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 1963

- العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي

- إيجناس جولدتسيهر

- محمد يوسف موسى، وعلي حسين عبد القادر، وعبد العزيز عبد الحق

- محمد عونى عبد الرءوف

- 2013

هذه ترجمة كتاب:

Vorlesungen über den Islam

(Religionswissenschaftliche, erster Band)

Von: Ignaz Goldziher

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com

Tel: 27354524

Fax: 27354554

العقيدة والشريعة في الإسلام

تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي

تأليف : إيجناس جولدتسيهر

نقله إلى العربية وعلق عليه

محمد يوسف موسى

على حسن عبد القادر

عبد العزيز عبد الحق

تقديم هذه الطبعة

محمد عوني عبد الرؤوف



2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

جولد تسيير، إجناس، ١٨٥٠-١٩٢١.
العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي
والتشريعي في الدين الإسلامي/ تأليف: إجناس جولدتسيير،
نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد يوسف موسى، على
حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق
القاهرة - المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣
٤٥٦ ص، ٢٤ سم
١- الإسلام- مقالات ومحاضرات
٢- الشريعة الإسلامية
(أ) موسى، محمد يوسف (مترجم ومعلق)
(ب) عبد القادر، على حسن (مترجم ومعلق مشارك)
(ج) عبد الحق، عبد العزيز (مترجم ومعلق مشارك)
(د) العنوان ٢١٤

رقم الإيداع ٢٠١٢/١٩٠١٣
الترقيم الدولي : 3-086-718-977-978-I.S.B.N
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب
الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات
أصحابها في ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز .

بين يدي كتاب «العقيدة والشريعة في الإسلام» لإيجناس جولدتسيهر

دراسة أ. د. محمد عوني عبد الرؤوف

قد يكون مفيداً قبل البدء في الحديث عن جولدتسيهر وكتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام» أن نعود قليلاً إلى الوراء للنظر فيما أنجزه أعلام المستشرقين الذين سبقوا جولدتسيهر في مجال الدراسات الإسلامية التي تنوعت بين التأليف والتحقيق والترجمة.

أولاً: عناية المستشرقين بالدراسات الإسلامية قبل جولدتسيهر:

يعد أرائل المستشرقين الذين عنوا بالدراسات الإسلامية وكتبوا عنها تلامياً المستشرق الفرنسي البارون سلفستر دي ساسي (١٧٥٨ - ١٨٣٨) Paron Silvestre de Sacy أو من تلامياً تلامياً... ومنهم:

١- إيفالد، جورج هاينريش (١٨٠٣ - ١٨٧٥)

Ewald, Georg Heinrich

مستشرق ألماني. أحد الحكماء السبعة المشهورين في جامعة جوتينجن. درس في ألمانيا. ثم قصد دي ساسي في فرنسا بصحبة فلايشر وأخذ عنه، ولما عاد إلى ألمانيا أرسيا الأسس العلمية للدراسات الشرقية؛ إذ عُيِّن فلايشر أستاذاً للدراسات الشرقية في لبيزح فطبيع صابع فقه اللغة. وعيّن إيفالد أستاذاً للآلوت وفقه اللغة في جوتينجن بين عامي ١٨٢٠ - ٢٢. أما تلامذه فمن أبرهم نذكره وفيهناورن وفيستفالد. من أعماله المتصلة بحدس الدراسات الإسلامية:

(١) سيرة الواقدي، فتوح أرمينية وما بين النهرين للواقدي، جوتنجن ١٨٢٧.

- Libri Wakedii de Mesopotamiae expugnatae historia pars e codice bibliothecae Göttingensis arabico edita et annotatione illustrata, Göttingae 1827.

(٢) من سيرة محمد ﷺ لابن هشام، ١٨٣٧.

- Aus Mohammeds Leben von Abdalmalik ibn – Hischām. In: WZKM. I, 87 – 102. 1837.

٢ - دوزي، راينهارت (١٨٢٠ - ١٨٨٣) Dozy, Reinhart P.

مستشرق هولندي... من أعماله ذات الصلة بحقل الدراسات الإسلامية:

- تاريخ المسلمين في إسبانيا إلى فتح المرابطين لها، أربعة أجزاء، ليدن ١٨٤٩ - ١٨٦١.
- Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le moyen âge, 4 Bde, 1849 – 1861.

Studium der Geschichte u. Literatur des maurischen Spanien.

٣ - فلايشر، هاينريش ليبريش (١٨٠١ - ١٨٨٨):

Fleischer, Heinrich Leberecht

مستشرق ألماني، أسس مع فرايتاج وفليجل الدراسات العربية في ألمانيا، وكان أستاذاً بجامعة ليبزج. تلمذ له جولدتسيهر وتأثر بما تلقاه عليه من علم كثيراً. ومن أعماله ذات الصلة بالدراسات الإسلامية:

- ١ - حقق تفسير القرآن للقاضي البيضاوي «أنوار التزيل وأسرار التأويل» ١٨٤٦ - ١٨٤٨.

- Beidhawii commentarius in Coranum ex codd. 2 Vols. Lipsiae 1846 – 1848.

- ٢- تفسير البيضاوي للسورة الثانية عشرة من القرآن الكريم، ١٨٤٦.
- Beidawi's Commentary on Surah 12 of the Quran, 1846.
- ٣- الرفاعية، دراسة منشورة في مجلة المستشرقين الألمان، ج ٨ ص ٥٧٣ - ٥٨٤، ١٨٥٤.
- Die Refāi'ya In: ZDMG 8, 573 - 584, 1854. u. zgl. in Kleinere Schriften III 361 - 377, Leipzig 1885 - 1888.
- (٤) عن الأضواء الملونة عند الصوفية (مجلة المستشرقين الألمان ١٨٦٢).
- Über die farbigen Lichterscheinungen der Sufi's. In: ZDMG 16, 235 - 241, 1862.
- u. zgl in Kleinere Schriften III. 419 - 440, Leipzig 1885 - 1888.

٤- فيستنفلد، فرديناند (١٨٠٨ - ١٨٩٩):

Wüstenfeld, Ferdinand

- مستشرق ألماني، درس اللغات الشرقية في جوتنجن ١٨٢٧ على يد إيفالد، وفي برلين ١٨٢٩. حقق ونشر مخطوطات عربية نادرة، ونشر بحثاً قيمة في مجال الدراسات الإسلامية منها:
- ١- طبقات الحفاظ لأبي عبد الله الذهبي (٦٧٣ - ٧٤٨هـ)، جوتنجن ١٨٣٣ - ١٨٣٤.
- Dahabī, Liber classium virorum qui Korani et traditionum cognitione excelluerunt, Göttingae 1833, 1834.
- ٢- تهذيب الأسماء لأبي زكريا يحيى النووي (٦٣١ - ٦٧٧هـ) استند في نشره إلى مخطوطات في جوتنجن وليدن، ونشر في سبعة أجزاء، جوتنجن ١٨٤٢ - ١٨٤٧.
- Nawawi's Biographischen Wörterbuch, 2Bde. Göttingen 1842 - 1847.
- od. Biographical Dictionary of Islam.

٣ - جداول مقارنات التقويم الهجري بالتقويم الميلادي، ليبزج ١٨٥٤.

- Vergleichungstabellen der mohammedanischen und christlichen Zeitrechnung, Leipzig 1854.

٤ - سيرة ابن هشام.. سيرة رسول الله ﷺ محمد بن إسحق: رواية عبد الملك بن هشام

المعافري (ت ٢١٨هـ) في ثلاثة أجزاء، جوتنجن ١٨٥٨ - ١٨٦٠، ثم في ليبزج

١٨٨٩ - ١٨٩٠.

- Ibn Hischām. Sirat rasul - Allah, B. 1 - 3 Göttingen 1858 - 1860. Leipzig 1889 - 1890.

٥ - ثلاث دراسات كبرى عن الإمام الشافعي وتلاميذه وأتباعه:

- Der Imam el. Shafi'i, seine Schüler und Anhänger bis zum J. 300 d. H. Abh. 36, 1889 (Phil. - hist.), S. 1 - 106.

الإمام الشافعي وتلاميذه وأتباعه حتى عام ٣٠٠هـ، مجلة الدراسات ع ٣٦،

١٨٨٩ (تاريخ وفلسفة) ص ١ - ١٠٦.

- Der Imam el - Shafi'i und seine Anhänger. Die gelehrten Schafaiten des IV. Jahrh. d. H. Abh. 37, 1890 (Phil. - hist.) S. I - VIII und 1 - 100.

- الإمام الشافعي وأتباعه في القرن الرابع الهجري، مجلة الدراسات ع ٣٧، ١٨٩٠

(تاريخ وفلسفة) ص ١ - VIII، ١٠٠.

- Die gelehrten Schafaiten des V. Jahrh. d. H. Abh. 38, 1891 (Phil. - hist.) S. 1 - 131.

- العلماء الشافعيون في القرن الخامس الهجري، مجلة الدراسات ع ٣٨، ١٨٩١ (تاريخ

وفلسفة) ص ١ - ١٣١.

٥ - فيلهاوزن، يوليوس (١٨٤٤ - ١٩١٨) Wellhausen, Julius

مستشرق ألماني وعالم لاهوت وأستاذ تاريخ، وأستاذ الدراسات الشرقية بجامعة جوتينجن. قامت دراساته عن العهد القديم ودراساته الإسلامية على منتهج نقد المصادر، ولم يلجأ إلى القرآن الكريم كما فعل نللكه، بل اعتمد أساساً على المؤرخين المسلمين، بخاصة أبي جعفر الطبري وتاريخه «تاريخ الأمم والملوك». من أعماله المتصلة بالدراسات الإسلامية:

- ١- محمد في المدينة، ترجمة ألمانية مختصرة لكتاب الواقدي، برلين ١٨٨٢.
- Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab al - Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe herausgegeben. Berlin 1882.
- ٢- اغمديون، الجزء الأول: محمد (ص) والخلفاء الأربعة (الراشدون)، دائرة المعارف البريطانية، ط ٩ ج ١٦، ص ٥٤٥ - ٥٦٥.
- Mohammedanism. Part 1 Mohammed and the first four caliphs. Ency. Britannica 9 Aufl. XVI. 545 - 565.
- ٣- بقايا الوثنية العربية، برلين ١٨٨٧. كتاب صدر ضمن سلسلة (تخطيط وإعداد) الكراسة الثالثة، برلين ١٨٨٧.
- Reste arabischen Heidentums. Skizzen und Vorarbeiten. Drittes Heft. Berlin 1887.
- ٤- المدينة قبل الإسلام، تنظيم محمد للجماعة بالمدينة - رسائل النبي والوفود التي ذهبت إليه، سلسلة تخطيط وإعداد، الكراسة الرابعة، برلين ١٨٨٩.
- Medina vor dem Islam - Muhammeds Gemeinordnung von Medina - Seine Schreiben, und die Gesandtschaften an ihn. Skizzen und Vorarbeiten, Viertes Heft. Berlin 1889.
- ٥- مقدمة إلى أقدم تاريخ للإسلام، سلسلة تخطيط وإعداد، الكراسة السادسة، برلين ١٨٩٩.

- Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islam, Skizzen und Vorarbeiten, Sechstes Heft, Berlin 1899.

٦ - أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، الخوارج والشيعة، جوتنجن ١٩٠١.

- Die religiös - Politischen Oppositions parteien im alten Islam. In Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wiessenschaften in Göttingen, Berlin 1901.

٧ - الدولة العربية وسقوطها، [دولة بني أمية]، برلين ١٩٠٢، ط ٢ ١٩٦٠.

Das arabische Reich und sein Sturz. Berlin 1902, Aufl. Berlin 1960.

٨ - عن القرآن (الكريم)، مجلة المستشرقين الألمان، ١٩١٣.

- Zum Koran, ZDMG 1913, 630 - 634.

٦ - نلدةكه، تيودور (١٨٣٦ - ١٩٣٠) Nöldeke, Theodor

مستشرق ألماني، درس على إيفالد في جوتنجن، واستكمل دراسته في ليبزج وفيينا ولبدن وبرلين. نال جائزة من مجمع الكتابات والآداب في باريس عن رسالته «أصل سور القرآن وتركيبها». عين أستاذًا للغات السامية والتاريخ الإسلامي في جوتنجن ١٨٦١. ثم عمل في كيل أستاذًا للتوراة واللغات السامية والسنسكريتية ١٨٦٤، وفي ستراسبورج ١٨٧٢ - ١٩٢٠، ثم عاد إلى جوتنجن. ومن أعماله المتصلة بالدراسات الإسلامية:

١ - أصل سور القرآن وتركيبها - رسالة دكتوراه بجوتنجن ١٨٥٦.

- De origine et compositione Surarum qoranicarum ipsiusque Qurani Commentatio praemia regio oranta. Göttingen 1856.

٢ - تاريخ القرآن، جوتنجن ١٨٦٠.

- Geschichte des Qorans, Göttingen 1860.

وأعاد نشره في جزأين وعلق عليه فريدريش شفاللي، ليزج ١٩٠٩ - ١٩١٩.

- Geschichte des Qorans, Bearbeitet von Friedrich Schwally I. II. Leipzig 1909 - 1919.

٣- حياة محمد، نقلاً عن المصادر المشهورة، هانوفر ١٨٦٣.

- Das Leben Muhammed's, Nach den Quellen populär dargestellt, Hannover 1863.

ثانيا : جولدتسيهر..

التكوين العلمي ومعرفته باللغة العربية والدراسات الإسلامية:

يمكن من خلال مطالعة يوميات جولدتسيهر أن تقسم مرحلة تكوينه العلمي في مجال الدراسات العربية والإسلامية إلى مرحلتين، الأولى قبل رحلته إلى الشرق، والثانية هي فترة الرحلة إلى الشرق.

أولاً: الفترة ما بين عامي ١٨٦٦ و ١٨٧٢:

(جامعة بست - برلين - ليزج - لندن)

وقد بدأها جولدتسيهر وهو في السادسة عشرة من عمره وفي نهايتها كان قد بلغ الثانية والعشرين.

يذكر جولدتسيهر في الصفحة الأولى من يومياته^(١) التي بدأ كتابتها في بودابست في الثاني والعشرين من يونيو سنة ١٨٩٠ حين بلغ الأربعين من عمره:

«لقد تحكم في حياتي منذ صباي شعاران...

الأول : قول نبوي مأثور انتبّع في نفسي يوم تعميدي:

«أبنا الإنسان بلغك ما هو الحق، وما يطلبه منك يبنوه وهو ليس إلا أن تتبع العدل، وأن ترحم غيرك، وأن تخشع أمام ربك»^(٢).

والثاني: آية من آيات القرآن [الكريم] ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ﴾^(٣).

ولم يذكر في يومياته بعد ذلك شيئاً عن تعلم اللغة العربية إلا صفحة ٢٦ حيث يقول: «وكان من المفروض أن أدرس العربية جيداً استعداداً لقراءة هذه النصوص».

(١) Alexander Scheiber, Ignaz Goldziher Tagebuch, Brill – Leiden, 1977 – 1978.

(٢) شيخ الإسلام ابن تيمية، آية ٨.

(٣) سورة يوسف، آية ٨٣.

ويعني «بالنصوص» النصوص التركية والفارسية (ومنها جلستان السعدي مثلاً) التي كان يدرسها آنذاك بالفصل الدراسي الشتوي ١٨٦٥/١٨٦٦ حينما سجل اسمه مستمعاً بجامعة بست Pest. ثم يصرح في صفحة ٣٢ من يومياته أنه تعرف في عام ١٨٦٧/١٨٦٨ - وكان قد اجتاز امتحان الشهادة الثانوية (الأببثور) بجدارة - بعد أن استعان على الدراسة بشباب يدعى وليام باخر William Bacher قرأ معه أعمال سعدي الشيرازي بالفارسية؛ ودرساً معاً اللغتين العربية والسريانية دون معلم.

ثم بدأت دراسته المنظمة للغة العربية وآدابها وفقهه الإسلامي حين التحق بجامعة برلين بين عامي ١٨٦٨ و ١٨٧٣، ودرس على يد أستاذة كبار مثل: إميل ريدينجر Emil Rödiger وديتريسي F. H. Dieterici، وهاربريك T. Haarbrücker وفيتزشتاين J. G. Wetsestein وفلايشر Fleischer، وكلهم من كبار المستشرقين الذين يعرفون العربية والدراسات السامية جيداً.

ويعلق جولدتسيهر على ما استمع إليه منهم، فيذكر أن محاضرات ريدينجر عن الدراسات العربية كانت تعليمية نحضة، ولم يكن لدرسه أي أثر عند المستفيدين، إذ لم يكن في استطاعته أن يقدم أي معنوية للطلاب دون إعداد سابق للمحاضرة. عدا صيغ الصرف وحالات الإعراب التي يمكن حفظها باعتبارها العناصر الأولى التي يمكن للبتدي؛ أو من يتعلم العربية دون متعلم مثله - على حد قوله - في الدراسات السامية أن يرجع إليها في كتب قواعد هذه اللغات.

ويقول ص ٣٧ «ولكنني أفدت منها كثيراً، لأنها أتاحت لي الفرصة أن ألقى نظرة لأول مرة على مادة وموضوعات انشغلت بها بعد ذلك طوال حياتي... إذ كانت مثيرة لي؛ لأنها جعلتني أزيد من اجتيادي الشخصي (المثولي) لتدريس الأدب العربي لليهود».

ويعود في صفحة ٣٩ من يومياته ليذكر ريدينجر فيكتب: «وفي الصيف قام دكتور ريدينجر بإعطائي دروساً خاصة مع جوستاف يان (١٨٣٧ - ١٩١٧) Gustav Jahn».

ويكتب عن دروس ريدينجر: «كانت الدروس الخصوصية لريدينجر تشتمل أيضاً على المخطوطات وتحقيقتها، وغالباً ما كانت تنحصر للمخطوطات الموحدة بالملكية

التي عُهد إلى ريديجر بتسجيلها، وكانت معظم هذه المخطوطات مدونة باللغة الفارسية. وأعطاني رودنجر معظم ما كان يمتلكه منها وقد كانت في حوزته لأنه يقوم بتدريسها، واجتهدت في دراسة ما أخذته منه بعد ذلك؛ إذ جعلتني هذه المخطوطات متعطشة للرجوع إلى المصادر الغنية. ووجدت فيها ضالتي بعد أن أجبرني فلايشر على قبول هدايا ريديجر، كما حثني ريديجر على قبول هذه الهدايا».

ويكتب عن فلايشر في صفحة ٤١ من يومياته «عندما أحررت فلايشر بخطي لدراسي الأكاديمية وخطي لدراساتي الشخصية بالمتزل حملي من مكتبته الخاصة كتباً كي أقرأها» ويقول: «وسجلت اسمي لحضور جميع محاضرات فلايشر في اللغة العربية والفارسية والتركية، سواء في الدراسات الأدبية أو اللغوية. كما سجلت اسمي لحضور محاضرات كريل (١٨٢٥ - ١٩٠١) L. Krehl عن اللغة السريانية واللغة العربية».

ويواصل الحديث عن علاقته العلمية بفلايشر، وعن تحوله بعد ذلك إلى دراسة العلوم الإسلامية فيقول ص ٤١ من يومياته: «وعلى الرغم من أن محاضرات فلايشر كانت غالباً ما تنفذ إلى أسس بناء اللغة وروح تعبيراتها، فإنني بعد تلقي دروسه، وبعد اتصالي الشخصية به بوقت قصير وجدت نفسي أهتم اهتماماً خاصاً بتاريخ الإسلام ومؤسساته، ومن ثم بدأت في الفصل الدراسي الأول لالتحاقني بالجامعة دراسة الشريعة الإسلامية. وقد كنت تلميذاً محظوظاً جداً بين تلاميذ فلايشر؛ إذ إن ما كنت أوجهه للأستاذ من أسئلة وما كنت أجيب به عن أسئلته، جعلني في وقت قصير واسطة العقد بين طلابه، وموضع الاهتمام بينهم، فأطلق عليّ زملائي لقب «الشيخ الصغير»، على حين كانوا يطلقون على فلايشر «الشيخ الأكبر».

وفي الصفحة نفسها يكتب: «وكننت قبل حضور المحاضرات التي تعقد أيام الأربعاء بدار ضيافة أستاذي كاوتش Kautzsch أستعد لها في منزلي بالقراءة في موضوعها عن تفسير البضاوي، وكان إعدادي لها يستغرق الأسبوع كله، ومن ثم كنت أتعرف على الكلمات وتفسير الآيات من كتب التفاسير، وكان زملائي الطلاب يشكرون لي معرفتي التي تفيدهم».

وفي صفحة ٤٨ من يومياته يكتب عن همومه بعد أن سمع عن موت إيتفوس Eötvös الوزير الذي منحه البعثة التي تمكن بها من الالتحاق بالجامعة في برلين وليبزج وحصل على الدكتوراه. وتوقع جولدتسيهر لنفسه مصيراً سيئاً بعد موت الوزير - يقول: «والحق أن ما أخرجني من هذه الحالة هو كتاب حافل بالعلم والفكر ساعدني على تجاوز أحزاني، وألهاني عن همومي. فقد عرفت في ذلك الوقت كتاب «المزهر» وانقطعت لدراسته ليلاً ونهاراً فملك عليّ حواسي.. رحم الله السيوطي. وبذلك أصبحت نسخة المزهر في مكتبي كتاباً جديراً بالذكر، فهو يجسد آلام روعي التي خرجت منها بالاستغراق في الدراسة».

ويتوقف في ص ٤٩، ٥٠ من يومياته عند دراسة المخطوطات العربية وعلم اللغة العربية وفقهها: «والى جانب هذا أمضيت معظم وقتي في دراسة المخطوطات وواصلت دراستي لتاريخ علم اللغة، وبذلت جهدي في الاطلاع على كل المخطوطات الموجودة بالمكتبة في لبيزج. كما تعرفت لأول مرة على كتابات ابن حزم التي منيت بخصار ديرت Dupert لها في باريس آنذاك، واتصلت عن طريقها بأدب المجادلة والاختلاف. وحفزني حيي للسيوطي على قراءة كل ما وجدت من كتبه في مكتبة ليدن، ونسخت كل النصوص الأخرى المطابقة وقابلتها على أصول المخطوطات. وبدأت بمخطوطة أعطاني إياها فلايشر لكتاب «فقه اللغة» كي أقابلها على المخطوطة الموجودة بليدن. ونسخت كتاب ابن السكيت كله، وكتباً أخرى طبعت بالمشرق مثل كتاب الهمداني وغيره، ووضعت كل نسخ الكتاب المقدس العربية في حقيبتي، وقرأت كل ما وجدت من مطبوعات بولاق». ويقول: «وقمت آنذاك بإلقاء دروس عن البيضاوي، وهو ما سبق أن قدمته في حلقات المناقشة عند الأستاذ فلايشر في لبيزج. وتابعته بعد ذلك عاماً كاملاً جعلتُ دراستي فيه بمدينة ليدن عن الإسلام بمجالاته الواسعة مركزاً لأعمالي العلمية... وكانت جميعها بمثابة موسوعة عن الديانة وتاريخ التشريع الإسلامي. وقد طبقت عند دراستي لهذه النصوص منهج التحليل كما تعلمته من أساتذتي في ليدن.

وقد جعلتني صحبتي لعلماء ليدن أتبع طريقتهم في التعامل مع المصادر الإسلامية وفقاً للتقاليد الهولندية التي تختلف عن الطريقة المعتادة في قراءة النصوص؛ تلك الطريقة التي لا تقوم على نقد المصادر، بل التسليم بما يتضمنه النص التاريخي. فأحياناً تكون موضوعية، وأحياناً تكون متحيزة. وقد تأثرت بالمنهج النقدي الذي تعلمته من أساتذة ليدن، واتخذته أساساً منهجياً لدراساتي بعد ذلك».

وجاء أيضاً في صفحة ٥٠ «وبدأت في ليدن أيضاً دراسة الحديث النبوي، بعد أن فرغت من قراءة البخاري كله بوعي تام، وبدأت بالتدقيق في ملاحظة ما يتصل به من مواد في كتابات أخرى. ومن ثم يمكن أن يتبين المرء مدى إفادتي من نصف العام الذي قضيته بليدن».

ثانياً: الفترة التي ارتحل فيها إلى الشرق العربي - بيروت - دمشق - القاهرة (١٨٧٣ - ١٨٧٤)

كوفئ جولدتسيغر على محاضراته المتميزة التي ألقاها بالأكاديمية اللغوية الهجرية سنة ١٨٧٢ بحصوله من وزير الشؤون الدينية والتعليم على منحة لزيارة الشرق الأوسط. وكانت هذه الرحلة أسعد أيام حياته كما يكتب في يومياته ص ٥٥^(١). بدأت الرحلة بزيارة بيروت، حيث زار فان دايك^(٢) Van Dyck لیسلمه خطاب توصية من فلايشر. وتقابل مع بطرس البستاني^(٣)، وتنقل في المدينة بصحبة علماء أجنبية الأمريكية ويذكر أنه بمرهم بطلاقة حديثه باللغة العربية، كما تقابل مع رجل الدين الشاعر والصحفي خليل الخوري (١٨٣٦ - ١٩٠٧).

(١) يمكن مراجعة الصفحات ٥٤ - ٧٧ من هذه اليوميات.

(٢) مستشرق ولد في لبنان (١٨١٨ - ١٨٩٥) وتخرج في جامعتها الأمريكية وعين في بيروت ثم عمل أستاذاً للإنجليزية بالقاهرة... من آثاره «اكتفاء النوع بما هو مطبوع»، وهم فهرس الكتب التي صدرت عن مطابع الشرق والغرب. في ٢٨٠ صفحة، ط. البزل ١٨٩٦.

(٣) بطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣) أديب لبناني، اشترك مع فان دايك في ترجمة التوراة إلى العربية. أصدر صحفاً شهيرة في لبنان، وله دائرة المعارف وقاموس محيط المحيط وغيره.

ثم رحل جولدتسيهر إلى دمشق، وتعرف فيها على الشيخ محمد الذهبي الذي قدم من إسطنبول، ونشأت بينهما صداقة. وكان عطاراً بسوق البوزارية بدمشق، وتعرف على زوارده من علماء الشريعة الذين أعجبوا بتمكنه من الشريعة الإسلامية. وكان الشيخ الذهبي من أسرة علمية، وكان أخوه خطيباً بضاحية من ضواحي دمشق. وعُرف جولدتسيهر بين أهالي دمشق وفي جميع المجتمعات التي ظهر فيها بأنه الذهبي الصغير، حيث كان الشيخ محمد الذهبي يقدمه لزواره بأنه الفقيه الأوربي. كما اشتهر بأنه محب للشريعة الإسلامية وعالم بالدراسات الدينية، وكان الناس يرحبون به في كل مكان يزوره بدمشق تقديراً لعلمه الذي اشتهر به.

ثم اتخذ لنفسه مقراً آخر بسوق الكتب عند البوابة الجنوبية للمسجد الأموي، حيث أقام بجوار مكتبة هاشم الوراق، وكان يزورها كل يوم ساعتين أو ثلاث ساعات عصراً، وكان يحظى بلقاء علماء الدين الذين سمعوا عن علمه، وتوطدت صلاته بهم وتجاوزوا فأخذ عنهم وأخذوا عنه وناقشهم وناقشوه واتسعت دائرة علاقاته واطلع الناس على علمه. وكان يجتمع صباح كل يوم بجماعة من الأصدقاء والعلماء مثل صالح شاهبندر وصالح الغزي، حيث يرتادون المقاهي ويستمعون إلى رواة القصص والقصائد الصوفية والأذكار.

ويذكر جولدتسيهر زيارته للعالم الديني المستنير مصطفى بن السباعي، وكان واحداً من أصحاب النفوذ في سورية، وقد سمح لجولدتسيهر بزيارة مكتبته الغنية بالكتب والمخطوطات. وكثيراً ما يشير جولدتسيهر في مؤلفاته إلى الكتب والمخطوطات التي اطلع عليها بمكتبة السباعي ونقل عنها. وفي قاعة هذه المكتبة تعرف على الكثير من العلماء، ومنهم الشيخ الأكبر الجليلي. ويذكر جولدتسيهر أنه قرأ بهذه المكتبة كتاب الصاحبي لأحمد بن فارس وكتب عنه للأستاذ فلايش.

ومن اللافت أن جولدتسيهر يذكر أنه كان يقوم بالإفتاء أحياناً. حيث عُرف عنه أنه الفقيه الأوربي الشاب.. ويذكر نموذجاً لذلك أنه أفق بأن من يضطر أن يقتل في سبيل الدفاع عن نفسه يعد قاتلاً... وقد كثر الجدل في صحة هذه الفتوى. ومدى مطابقتها لفتاوى العنماء أصحاب السنة.

ويقول جولدتسيهر إنه لم يشعر قط بأنه غريب عند احتلاطه بهذه المجتمعات الإسلامية. وكان يقارن بين المدن الأوروبية التي زارها ومدينة دمشق التي كان يعدها بوابة الجنة.

وكان يستقبل في منزله كثيرًا من الأصدقاء المسلمين الذين كانوا يزورونه في السادسة مساء كل يوم (ومن الطريف أنه يقول إن هذا الوقت كان وقت القيلولة). وفي يومياته يحكى كذلك عن زيارته لتل بردى مع أصدقائه المسلمين، وأنهم جالوا في ربوعه وحدائقه الخضراء وتحادثوا عما طالعوه في الكتب في وصف هذه الربوع التي لا مثيل لها بدمشق القديمة. وكانوا يتطرقون في أحاديثهم إلى مسائل العقيدة والشريعة الإسلامية والشعر والنحو ويناقشونها بعمق وإسهاب.. ويكتب معلقًا: «ما أروع نشأتي ونضجي في صحبة هؤلاء الرفاق أدبيًا وذهنيًا».

ثم رحل جولدتسيهر إلى القاهرة التي يقول عنها «قاهرة الخديو إسماعيل»، وشغلته الكتبخانة (دار الكتب الخديوية) فكان يزورها كل يوم طوال مدة بقاءه بالقاهرة من الثامنة حتى العاشرة صباحًا، ويقول عنها إنها معهد لا نظير له للوفاء باحتياجاته الدراسية لسخاتها في تزويده بالمراجع. لكن مدير الكتبخانة السيد شتيرن Stern - وكان متخصصًا في المصريات - لم يرحب به، على حين رحب به مساعدوه المصريون ومنهم حسنين أفندي، الذي اتخذ جولدتسيهر معلمًا له يعلمه العامية المصرية، ويعرفه أغاني العامة والشباب، ويتيح له فرصة لقاء العلماء ورجال الدين الذين يزورون الكتبخانة ومنهم صالح مجدي بك، وتعرف كذلك على علي باشا مبارك وزير المعارف الأسبق^(١)، وشيخ الساداتية السيد عبد الخالق الذي سمح له بالتردد على مكتبته الضخمة التي ذكر جولدتسيهر أنه استغرق في دراسة كتبها يجد واجتهاد. وتعرف كذلك على جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧م). تمتهى في شارع عابدين، حيث كان يجتمع كل مساء مع مجموعة من الشباب من طلبة الأزهر. ويذكر أنه قابل الأفغاني بعد ذلك في باريس.

(١) تولى علي باشا مبارك وزارة المعارف عدة مرات في عصر إسماعيل: من إبريل ١٨٦٨ إلى سبتمبر ١٨٧٠، ومن مايو ١٨٧١ إلى أغسطس ١٨٧٢ ثم من أغسطس ١٨٧٨ إلى إبريل ١٨٧٩.

وفي الأسبوع الثالث من زيارته للقاهرة تعرف برياض باشا وزير المعارف^(١) الذي دعاه لزيارته، وقد كرر هذه الزيارة عدة مرات لقرب منزله من الكتبخانة. وكان الباشا يجلس بقاعة كبيرة، حيث يتحلق الجالسون من الزوار حوله وكانت مناقشاتهم تدور دائماً حول مسائل تتصل بالمصادر والأدب. ويروي جولدتسيهر أنه أحضر معه في إحدى المرات الطبعة البولاقية لكتاب سيويه، فأعجب الوزير بمحاولة تنشيط الحديث بالجلس. ويذكر أن رياض باشا حاول أن يستبقه بمصر؛ فعرض عليه وظيفة مهمة بوزارة المعارف، لكنه اعتذر لعدم استطاعته البقاء بعيداً عن والديه الطاعنين في السن.

ولما طلب جولدتسيهر من رياض باشا أن يساعده على الالتحاق بالجامع الأزهر للدراسة، بين له الباشا صعوبة تحقيق هذا المطلب؛ لأن الأزهر لم يدرس فيه غير المسلمين من قبل، ولكنه تفهم رغبته بعد ذلك؛ لأن رياض باشا أدرك - كما يقول جولدتسيهر - أنه يمكن أن يعتبر مسلماً لحبه الشديد لدراسة الإسلام. وقال له «ولكن المفتي لن يقبل ذلك ولا أستطيع أن أفرض عليه قبولك». فرجاه جولدتسيهر أن يكتب له توصية يذهب بها إلى المفتي الشيخ محمد العباسي المهدي^(٢)، وعندما ذهب إليه، وسُمح له بدخول القاعة التي يجلس فيها المفتي وجده يترأس جماعة من العلماء يتناقشون في مسألة من مسائل المواريث. ويحكي جولدتسيهر أنه استمع إلى حوارهم بانتباه حتى تنبه الشيخ الكبير لوجوده، فسأله إن كان هو الرجل الذي أوصاه به صديقه الوزير، وسأله عن دينه فأجاب بأنه من أهل الكتاب وأنه يؤمن بالتوحيد. ولما سأله المفتي إن كان فهم شيئاً من حديثهم عن التشريع الإسلامي أخرج جولدتسيهر من حقيبتة جداول توزيع الإرث،

(١) تولى مصطفى رياض باشا وزارة المعارف في عهد الخديو إسماعيل مرتين أولاهما في أغسطس ١٨٧٣ حتى مايو ١٨٧٤ (وهي الفترة التي زار فيها جولدتسيهر مصر)، والفترة الثانية من يونيو ١٨٧٦ إلى أكتوبر ١٨٧٧.

(٢) الشيخ محمد العباسي المهدي (١٢٤٣ - ١٣١٥هـ / ١٨٢٧ - ١٨٩٧م) جمع في عهد إسماعيل بين الإفتاء ومنصب شيخ الأزهر سنة ١٨٧١ إلى أن عزل من المشيخة عام ١٢٩٩هـ (شهر المحرم) / ١٨٨٢م في أثناء الثورة العربية وتفرغ للإفتاء. ثم عاد إلى المشيخة في العام نفسه في شهر ذي القعدة.

وأجاب عن المسألة المختلف علينا بما يعرفه عن المذاهب الإسلامية، مستشهداً بالقرآن الكريم والسنة. فظهرت علامات الدهشة على وجوه العلماء. وما كان من المفتي إلا أن أرسل مرسوماً إلى شيوخ الأزهر وطلابه وسدنته بقبول الطالب المغربي إيناس جولدتسيهر مجاوراً بالجامع الأزهر، وهو رجل من أهل الكتاب، ربه الله برحمته معارف كثيرة من العلوم الإسلامية. وكتب في مرسومه أنه يضع الطالب إيناس في حمايته ما دام يستحق ذلك. وأرسله إلى الشيخ محمد الأشموني^(١).

ويرى جولدتسيهر في يومياته أنه عندما ذهب إليه بمرسوم فضيلة المفتي قرأه الشيخ (المتعب كما يقول جولدتسيهر) مندهشاً وقال له: «أنت أول رجل غير مسلم يسمح له أن ينبط على حلقاتنا، إن فضيلة المفتي رجل حكيم، ولكنك إفريقي تريد فقط أن تقوم برحلة تصف فيها شيوخ الأزهر وتكتب عن رحلتك في إحدى الصحف». فكان رد جولدتسيهر «ليسألني الله إن كان يحضر لي مثل هذا الخاضع البشع، إنني لم أرد هذا مطلقاً. إن لي حيناً لدراسة العلوم الإسلامية، وإن الأزهر هو المعين المختص بذلك. إنني أريد أن أروي ضمني من معينه. وأن أسد رمقي وأشبع جوعي باجنوس إلى مائدة المضيف الكريم الذي اتخذني مجاوراً من المجاورين».

وبهذا أتيح له أن يجلس إلى عدد كبير من شيوخ الأزهر وعلمائه، والتفت حوله مئات من الطلاب يحركهم نحوه الفضول، ثم فيهم حارس البوابة أيضاً.

وبالأزهر درس جولدتسيهر على الشيخ محفوظ وهو عالم من شمال إفريقيا، وحضر حلقة الشيخ الأشموني وحلقة الشيخ السقا وكانا من أشهر علماء مصر آنذاك.

كان الشيخ الأشموني الذي قارب المائة يحاضر في الحديث في منزله، وقد استمع جولدتسيهر إليه وهو يحاضر في أصول الفقه الحنفي والمالكي. وكان طلاب الأزهر وشيوخه يزورون جولدتسيهر في منزله كثيراً وكان ييادهم الزيارة.

(١) الشيخ محمد الأشموني (١٢١٨ هـ / ١٣٢١ هـ / ١٨٠٣ - ١٩٠٣ د).

وقد عبر جولدتسمير في يومياته عن سروره بهذه الأيام وقرر أنه تعلم كثيراً في هذه الفترة المحدودة التي قضاها بصر، وأن ما حصله من معرفة يمكن أن يكفيه خمسة عشر عاماً على الأقل.

ويقول في يومياته ص ٧١ «إن تفكيري كان موجهاً كلية إلى الإسلام، وكانت مشاركتي الوجدانية تجذبني موضوعياً إليه، وقد أضللت على عقيدة التوحيد كلمة «الإسلام».. ويقرر أنه لم يكذب حين قال: «إنني أعتقد في نبوة محمد، ويمكن أن تشيد نسختي من القرآن الكريم بأنني أعتقد في أعمامي بالإسلام» ويذكر أن أساتذته الشيوخ كانوا ينتظرون جدياً اللحظة التي يعلن فيها إسلامه^(١).

وتحدث عن تجربة فريدة حين عبر لأصدقائه المنصرين عن رغبته في مشاركة المسلمين في صلاة الجمعة، فنصحوه بأن يعدل عن هذه الرغبة لأنه غير مسلم، ولكنه أصر على أن يلي هذا النداء الداخلي، فقام بالتجربة عند زيارة ضريح الإمام الشافعي، ويقول إنه حقق رغبته في أن ينحني مع آلاف المؤمنين على ركبتيه بين يدي الله، وأن ينادي «الله أكبر» وأن يعبر وجهه في التراب مع المصلين - خشوعاً - بين يدي الواحد القهار.

وفي يوم الأحد التالي ليوم الجمعة (الرائع كما وصفه) وصل إليه خطاب يحيطه علماً بأن والده قد اشتد عليه المرض فأسرع بالعودة إلى بلاده.

هذا هو إيجناس جولدتسمير المختلف في الحكم عليه، الذي تعظم على يد أساتذته الهولنديين كيف يدرس النصوص الدينية وكيف يحدتها ويحكم عليها.

(١) «Meine Denkungsart war durch und durch dem Islam zugewendet: meine Sympathie zog mich auch subjective dahin. Meinen Monotheismus nannte ich Islam und ich log nicht, wenn ich sagte, dass ich an die Propheten Mohammeds glaube. Mein Koranexemplar kann Zeugnis dafür ablegen, wie ich innerlich dem Islam zugewendet war».

**ثالثاً : قائمة ببليوجرافية بما كتبه جولدتسيهر عن الإسلام من كتب ودراسات
بالألمانية والإنجليزية والفرنسية والمجرية :**

- 1) Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud I. Ibn Hazm.
In: Jeschurun 8. 76 – 104, 1872. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. I,
136 – 164. Hildesheim 1967.

– نماذج من طعن الإسلام في التلمود، أولاً: ابن حزم، ١٨٧٢.

- 2) Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud II. Ibn Kajjim
ul-Ġauzija. In: Jeruschun 9, 18 – 47, 1873. u. zgl. in: Gesammelte
Schriften Bd. I, 229 – 258. Hildesheim 1967.

– نماذج من طعن الإسلام في التلمود، ثانياً: ابن قيم الجوزية، ١٨٧٣.

- 3) Beiträge zur Literaturgeschichte der Šiʿa und der sunnitischen Polemik.
In: SBÖAW. Phil. – hist. Class Bd. 78, 439 – 524, 1874. u. zgl. in:
Gesammelte Schriften Bd. I, 261 – 346. Hildesheim 1967.

– دراسات عن تاريخ الجدل الشيعي – السني، ١٨٧٤.

- 4) ʿAlī b. Mejmūn al-Magribī und sein Sittenspiegel des östlichen Islam.
In: ZDMG 28, 293 – 330 u, 1874. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd.
VI, 1 – 38. Hildesheim 1967.

– علي بن ميمون المغربي والأوضاع الاجتماعية في الشرق الإسلامي، ١٨٧٤.

- 5) Abū -l- ʿAlā al-Maʿarrī als Freidenker. In: ZDMG 29. 637 – 641, 1875.
u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. I, 365 – 369. Hildesheim 1967.

– أبو العلاء المعري مفكر حر، ١٨٧٥.

- 6) Polemik der Drusen gegen den Pentateuch. In: JZ 11, 68 – 79, 1875. u.
zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. I. 352 – 363. Hildesheim 1967.

– هجوم الدروز على أسفار موسى الخمسة، ١٨٧٥.

- 7) Über muhammedanische Polemik gegen Ahl –al- Kitāb. In: ZDMG 32, 341 – 387, 1878. u. zgl. Gesammelte Schriften Bd. II, 1 – 47. Hildesheim 1967.

- هجوم الإسلام على أهل الكتاب، ١٨٧٨.

- 8) Die Quellen mohammedanischen Lebens und mohammedanischer Wissenschaft in Kairo, II. Notizen über die Universitäts – Moschee al – Azhar. In: Ägypten in Bild und Wort, hrsg. von Ebers, Vol. I, 347 ff.; Vol. II, 71 – 88. Stuttgart und Leipzig 1879 – 1880 u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. VI. 44 – 61. Hildesheim 1967.

- مصادر سيرة محمد ﷺ ومصادر العلوم الإسلامية في القاهرة، وملحوظات على جامعة الجامع الأزهر بمصر ١٨٧٩ – ١٨٨٠.

- 9) Muhammedanische Traditionen über den Grabesort des Josua. In: ZDPV 2. 13 – 17. 1879. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. II, 71 – 75; Bd. VI. 39 – 43. Hildesheim 1967.

Englische Übersetzung u. d. T.: Mohammedan traditions respecting Joshua's place of sepulcher. In: Palestine Exploration Fund Quarterly Statement 10, 193 ff.

- التقاليد الإسلامية (الأحاديث) عن قبر يشوع وموضعه، ١٨٧٩، وقد ترجم الكتاب إلى الإنجليزية.

- 10) Über jüdische Sitten und Gebräuche aus muhammedanischen Schriften. In: MGWJ 29, 302 – 315, 335 – 365, 1880. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. II, 77 – 90 u. 91 – 101. Hildesheim 1967.

- التقاليد والأعراف اليهودية بالكتب الإسلامية، ١٨٨٠.

- 11) Le Culte des Saints chez les Musulmans. In: Revue de l'Histoire des Religions 2. 257 – 351. 1880. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. VI. 62 – 156. Hildesheim 1967.

- تقديس الأولياء (أولياء الله الصالحين) عند المسلمين، ١٨٨٠.

- 12) Islam in Africa. In: Pester Lloyd des 12. 14. 19. April 1882.

- الإسلام في إفريقيا، ١٨٨٢.

- 13) Die Zāhiriten (Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte). Leipzig 1884.

- انطاهرية، تعاليمهم وتاريخهم، ليبزج ١٨٨٤.

- 14) Die Zahlen im mohammedanischen Volksglauben. In: Das Ausland 57. 328 – 330. 1884. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. II. 129 – 131. Hildesheim 1967.

- الأعداد في الأوساط الشعبية المسلمة، ١٨٨٤.

- 15) Die Entstehung des muhammedanischen Rechts. In: Ungarische Revue 4. 146 – 147. 1884.

- نشأة الشريعة الإسلامية، ١٨٨٤.

- 16) Le monothéisme dans la vie religieuse des Musulmans In: Revue de l'Histoire des Religions 16. 157 – 165. 1887. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. II. 173 – 181. Hildesheim 1967.

- التوحيد في الحياة الدينية عند المسلمين، ١٨٨٧.

- 17) Das Prinzip des istishāb in der muhammedanischen Gesetzwissenschaft. In: WZKM I. 228 – 236. 1887. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. II. 182 – 190. Hildesheim 1967.

- قواعد الاستصحاب في الشريعة الإسلامية، ١٨٨٧.

18) Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam. In: Revue de l'Histoire des Religions 18. 180 – 199. 1888. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. II. 302 – 321. Hildesheim 1967.

- آثار المسيحية في الأدب الديني الإسلامي، ١٨٨٨.

19) Muhammedanische Studien I. II. Halle 1889 – 1890 Reprint Hildesheim 1971 Über die Entwicklung des Hadith (in Bd 2. 1 - 274).

- دراسات إسلامية، جزآن، هاللي، ١٨٨٩ – ١٨٩٠، والجزء الثاني مخصص لدراسة تطور الحديث.

20) Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit. In: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 8. 406 – 423. 1889. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. II, 353 – 370. Hildesheim 1967.

- الشريعة الإسلامية في النظرية والواقع، ١٨٨٩.

21) Die symbolische Rose in den nordafrikanischen religiösen Orden. In: Österreichische Monatsschrift für den Orient 16. 8 – 10. 1890. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. II, 371 – 373. Hildesheim 1967.

- رمز الوردة عند الجمعيات الدينية في شمال إفريقيا، ١٨٩٠.

22) Le rosaire dans l'Islam. In: Revue de l'Histoire des Religions 21. 295 – 300. 1890. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. II, 347 – 379. Hildesheim 1967.

- الوردية في الإسلام، ١٨٩٠.

23) Die Bekenntnisformeln der Almohaden. In: ZDMG 44. 168 – 171. 1890. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. II. 386 – 389 Hildesheim 1967.

- صيغ المذاهب الدينية للموحدين، ١٨٩٠.

- 24) Über eine rituelle Formel der Muhammedaner. In: ZDMG 48, 95 – 100. 1894. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. III, 342 – 347. Hildesheim 1967.
- عن صيغة للشعائر الإسلامية، ١٨٩٤.
- 25) Hebräische Elemente in muhammedanischen Zaubersprüchen. In: ZDMG 48, 358 – 360. 1894. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. III, 348 – 350. Hildesheim 1967.
- عناصر يهودية في التعاويذ عند المسلمين، ١٨٩٤.
- 26) Über die Eulogien der Muhammedaner. In: ZDMG 50, 97 – 128, 1896. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. IV, 37 – 68. Hildesheim 1967.
- عن علم البديع العربي (عند المسلمين)، ١٨٩٦.
- 27) Neue Materialien zur Literatur der Überlieferungswesens bei den Muhammedanern. In: ZDMG 50, 465 – 506, 1896. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. IV, 69 – 110. Hildesheim 1967.
- مواد جديدة عن أدب الرواية (الإسناد) عند المسلمين، ١٨٩٦.
- 28) Aus dem mohammedanischen Heiligenkultus in Ägypten. In: Globus 71, 233 – 240, 1897. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. IV, 111 – 118. Hildesheim 1967.
- من الدراسات الإسلامية في مصر، ١٨٩٧.
- 29) Die Unzugänglichkeit des Islams für christliche Einflüsse. In: Werte des Tempels 52, 389 ff. 1897.
- دراسات لم يسبق نشرها عن تأثير المسيحية في الإسلام، ١٨٩٧.
- 30) De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam. In: Revue de l'Histoire des Religions 37, 314 – 324, 1898. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. IV, 159 – 169. Hildesheim 1967

- الزهد في المراحل الأولى من الإسلام، ١٨٩٨.

- 31) Az egyiptomi iszlám (Der Islam in Ägypten). In: Egyiptom. Tanulmánykönyv. Szerk. Körösi László, 253 – 273. Budapest. 1899.

- الإسلام في مصر، ١٨٩٩.

- 32) Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sūfismus. In: WZKM 13, 35 – 56, 1899. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. IV, 173 – 194. Hildesheim 1967.

- نصوص عن التطور التاريخي للصوفية، ١٨٩٩.

- 33) Az iszlám az Ommajjádok bukásáig (Der Islam bis zum Sturz der Omajjaden). In: Nagy Képes Világtörténet 4. 581 – 678. Budapest, 1900.

- الإسلام حتى نهاية الدولة الأموية، ١٩٠٠.

- 34) Islamisme et Parsisme. Mémoire lu en séance générale du Congrès international d'histoire des religions, le 6 septembre 1900. à la Sorbonne. In: Actes du premier Congrès international d'histoire des religions, 1ère partie, 119 – 147. Paris u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. IV, 232 – 260. Hildesheim 1967.

- الإسلامية والفريسية.

- 35) Die Sabbatinstitution im Islam. In: Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, hrsg. von M. Brann, 86 – 105. Breslau, 1900.

- معاهد السبتيين في الإسلام: ١٩٠٠.

- 36) Über Zahlenaberglauben im Islam. In: Globus 80, 31 – 32, 1901. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. IV, 261 – 262. Hildesheim 1967.

- تحريفات عن دلالات الأرقام عند المسلمين، ١٩٠١.

37) L'avenir de l'Islam. Lettre à M. E. Fazy. In: Questions diplomatiques et coloniales 5. 600 – 602. 1901.

– مستقبل الإسلام، ١٩٠١.

38) Über den Brauch der Mahjā – Versammlungen im Islam. In: WZKM 15. 33 – 50. 1901 u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. IV. 277 – 294. Hildesheim 1967.

39) Neutestamentliche Elemente in der Traditionslitteratur des Islam. In: Oriens Christianus (1902) 390 – 397 u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. IV. 315 – 322. Hildesheim 1967.

– العناصر الإنجيلية في التقاليد الإسلامية، ١٩٠٢.

40) Beiträge zur Heiligen – Geschichte des Islam. In: Österreichische Wochenschrift 43. 693 – 694. 1902.

– دراسات عن التاريخ الإسلامي، ١٩٠٢.

41) Muhammedanischer Aberglaube über Gedächtniskraft und Vergeßlichkeit; mit Parallelen aus der jüdischen Litteratur. In: Beitrag zur Volkskunde – FS A. Berliner. 131 – 155. Frankfurt / M. 1903.

– الاعتقاد في الخرافات عند المسلمين حول القدرة على التذكر والنسيان، مع المقارنة بما ورد بالأدب اليهودي: ١٩٠٣.

42) Mohammed ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Nord de l'Afrique au XIe siècle. Als Vorrede zu Liciani, Le Livre d'Ibn Toumert. Algier 1903.

– محمد بن تومرت والعقيدة الإسلامية في شمال إفريقيا. ١٩٠٣.

43) The progress of Islamic science in the last three decades. In: Congress of arts... univ. exposition II. 497 – 517. St. Louis.

- تقدم العلوم الإسلامية في العتود الثلاثة الأخيرة، ١٩٠٥.

44) Die Religion des Islams. In: Die Kultur der Gegenwart. Teil I. Abteilung III, 87 – 135. hrsg. von Hinneberg. Berlin – Leipzig 1906.

2. Auflage Leipzig 1913. 3. Auflage Leipzig 1922.

Russ. Übersetzung (1910). Professor Ignati Goldciher. Religija Islama. Perevod I. J. Kračkovskowo pod redakciei Priv. – Doc. A. E. Smidta.

- الديانة الإسلامية، ١٩٠٦، ط ١٩١٣/٢، ط ١٩٢٢/٣، ترجمة إلى الروسية ١٩١٠.

45) Das Prinzip der takijja im Islam. In: ZDMG 60, 213 – 226, 1906. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. V, 59 – 72. Hildesheim 1967.

- أسس التقيّة في الإسلام، ١٩٠٧.

46) The principles of law in Islam. In: The Historian's History of the World 8, 294 – 304. London 1907.

- أصول الشريعة في الإسلام: لندن ١٩٠٧.

47) Kämpfe um die Stellung des Hadīt im Islam. In: ZDMG 61, 860 – 872. 1907. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. V, 86 – 98. Hildesheim 1967.

- مناقشات حول مكانة الحديث (النبي) في الإسلام، ١٩٠٧.

48) Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadīt. In: ZA 22, 317 – 344. 1908. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. V, 107 – 134. Hildesheim 1967.

- عناصر الأفلاطونية الجديدة والغنوصية بالحديث النبوي، ١٩٠٨.

49) Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen. In: ZDMG 62, 1 – 28. 1908. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. V, 135 – 162. Hildesheim 1967.

- تاريخ حركة الخنابلة، ١٩٠٨.

50) Die islamische und die jüdische Philosophie. In: Die Kultur der Gegenwart. Teil I. Abt. 5. hrsg. von Hinneberg, 45 – 77. 1909.

- الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية، ١٩٠٩.

51) Vorlesungen über den Islam. Heidelberg 1910.

- Zweite umgearbeitete Auflage von Dr. Franz Babinger. Mit einem Bild des Verfassers und einem Geleitwort von C. H. Becker. Heidelberg 1925.
- Englische Übersetzung u. d. T.: Mohammed and Islam. Translated from the German by Kate Chambers Seelye. Ph. D., with an introduction by Morris Jastrow. New Haven, London, Oxford 1917.
- Französische Übersetzung u. d. T.: Le Dogme et la Loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane. Traduction par Félix Arin. Paris 1920.
- Ungarische Übersetzung u. d. T.: Előadások az iszlámról. Budapest 1912.
- Russische Übersetzung u. d. T.: Sovremennoje Čelov'čestvo (Biblioteka obščest voznaniija pod obscei redakciei J. M. Bikermana) J. Goldciger. Prof v Budapest, člen-korrespondent Petersburgskoi akademii nauk. Lekcii ob islam. Priložena stat'ja G. Vamberi: Kulturnoje dviženije sredi russkix tatar. Pervod c n'meckavo A. N. Černovoi. Izdanija «Brockhaus Jefron». 1912.

- محاضرات عن الإسلام، هايدلبرج ١٩١٠.

- الطبعة الثانية قام بتنقيحها د. فرانز بابنجر، وفي صدرها صورة لجولدتسيهر ومقدمة لهينريش بيكر، هايدلبرج ١٩٢٥.

- ترجمة إنجليزية للكتاب بعنوان «محمد ﷺ والإسلام» نقلاً عن الألمانية قامت بالترجمة د. كيت تشامبرز سيللي، مع مقدمة بقلم موريس جاسترو، نيوهيفن، أو كسفورد ١٩١٧.

- ترجمة فرنسية للكتاب بعنوان «العقيدة والشريعة الإسلامية، تاريخ التطور العقائدي والتشريعي في الديانة الإسلامية». ترجمة فيليكس آرين، باريس ١٩٢٠.

- ترجمة مجرية، ١٩١٢.

- ترجمة روسية، ١٩١٢.
- ترجمة عربية نقلاً عن الترجمة الفرنسية، وقد احتفظت بعنوان الترجمة الفرنسية ليصبح عنوان الترجمة العربية «العقيدة والشريعة في الإسلام. تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي». نقله إلى العربية وعلق عليه د. محمد يوسف موسى، أ. علي حسن عبد القادر، أ. عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ١٩٥٩.
- 52) Über die Benennung der «Ichwān al-Safā». In: Der Islam I, 22 – 26. 1910. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. V. 197 – 201. Hildesheim 1967.
- عن تسمية إخوان الصفا، ١٩١٠.
- 53) Schi'itisches. In: ZDMG 54, 529 – 533, 1910. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. V. 210 – 214. Hildesheim 1967.
- الشيعة، ١٩١٠.
- 54) The appearance of the prophet in dreams. In: JRAS. 503 – 506, 1912. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bb. V. 233 – 236. Hildesheim 1967.
- ظهور النبي ﷺ في الرؤى، ١٩١٢.
- 55) Aus der Theologie des Fachr al-dīn al-Rāzī. In: Der Islam 3, 312 – 247, 1912. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. V, 237 – 271. Hildesheim 1967.
- من كتب فخر الدين الرازي العقائدية، ١٩١٢.
- 56) Die Religion des Islams. In: Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von Paul Hinneberg I, III, 1, 100 – 145 Leipzig – Berlin 1913. (Zweite und verbesserte Auflage).
- الديانة الإسلامية، ط ٢، ١٩١٣.
- 57) Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters. In: Die Kultur der Gegenwart. hrsg. von Paul Hinneberg. Teil I. Abt. V. 301 – 337. Leipzig – Berlin 1913.

- الفلسفة الإسلامية واليهودية في العصور الوسطى، ١٩١٣.

- 58) Tradition und Dogma. Vortrag, gehalten in der Synagoge zu Stockholm am zweiten Neujahrstage, 3. Oktober 1913. In: Allgemeine Zeitung des Judentums I. 6 – 8; 2, 22 – 23, 3, 33 – 35, 1914.

- التقاليد والعقيدة، محاضرة أُلقيت في استوكهولم في ١٩١٣، ونشرت ١٩١٤.

- 59) Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam. Vortrag, gehalten in der Festversammlung am Fehr – Rydberg – Tage, 21. September 1913. In: Beiträge zur Religionswissenschaft I. hrsg. von der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm 1913 – 14, Heft, 2, 114 – 142. Leipzig u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. V, 285 – 312 Hildesheim 1967.

- النزعة الكاثوليكية والتضحية في الإسلام، ١٩١٣ – ١٩١٤.

- 60) Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. In: ABA, Phil. – hist. Kl., Nr. 8, 3 – 46 1916. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. V, 357 – 400 Hildesheim 1967.

- مكانة المذهب السني القديم بالنسبة للعلوم القديمة ١٩١٦.

- 61) Streitschrift des Gazālī gegen die Bātinijja Sekte. Leiden (Veröffentlichungen der De Goeje – Stiftung 3) 1916.

- الكتب التي ألفها الغزالي في معارضة الباطنية، ليدن ١٩١٦.

- 62) Über iğmāʿ. In: GÖN. Phil.- hist. Kl. (1916) 81 – 85 u. zgl. in: FS f. Theodor Nöldeke, 81 – 85. Göttingen.

- عن الإجماع، ١٩١٦.

- 63) Das muslimische Recht und seine Stellung in der Gegenwart Vortrag gehalten im «Volksbildungshaus Urania» zu Wien. Budapest 1916.

- الشريعة الإسلامية ومكانتها في العصر الحاضر، بودابست ١٩١٦.

- 64) Arabische Synonymik der Askese. In: Der Islam 8, 204 – 213, 1918.
u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. V, 407 – 416. Hildesheim 1967.
– الترادف في أشكال الزهد العربية، ١٩١٨.
- 65) Die Gottesliebe in der islamischen Theologie. In: Der Islam 9, 144 – 158, 1919. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. V, 418 – 432. Hildesheim 1967.
– العشق الإلهي في التصوف الإسلامي، ١٩١٩.
- 66) Eine Fetwā gegen die Futuwwa. In: ZDMG 73, 127 – 128. 1919 u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. V, 449 – 450. Hildesheim 1967.
– فتوى ضد الفتوة، ١٩١٩.
- 67) Zum islamischen Bilderverbot. In: ZDMG 74, 288. 1920.
– تحريم الصور في الإسلام، ١٩٢٠.
- 68) Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. An der Universität Uppsala gehaltene Olaus – Petri – (Vorlesungen. Leiden 1920 (Veröffentlichungen der «De Goeje - Stiftung» 6) Reprint Leiden 1952.
– مذاهب تفسير القرآن عند المسلمين، ليدن ١٩٢٠.
- 69) Verhältnis des Bāb zu früheren Sūfī – Lehrern. In: Der Islam 11, 252 – 254, 1921. u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. V, 457 – 459. Hildesheim 1967.
– صلة «الباب» بالتعاليم الصوفية القديمة، ١٩٢١.
- 70) Die Religion des Islams. In: Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von Paul Hinneberg I, 5, 100 – 145. Berlin – Leipzig 1922. 3. Auflage.
– الديانة الإسلامية، برلين – ليبزج ط ٣، ١٩٢٢.
- 71) Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters. In: Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von Paul Hinneberg I, 5, 301 – 337. Berlin – Leipzig. 1922. (3. Auflage).
– الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية في العصور الوسطى، برلين – ليبزج، ط ٣، ١٩٢٢.

72) The Spanish Arabs and Islam. 5 Installments. In: MW 53 / 5 – 18, 91 – 105. 178 – 184. 281 – 286. 54 / 27 – 38. 1963 u. zgl. in: Gesammelte Schriften Bd. I. 370 – 423. Hildesheim 1967.

- عرب الأندلس والإسلام، ١٩٦٣، ١٩٦٧.

تعليق:

من هذا كله نتبين أن جولدتسيهر انشغل بالكتابة عن الإسلام والشرعية الإسلامية منذ عام ١٨٧٢ إلى أن توفي في نوفمبر ١٩٢١. ويمكن أن نلاحظ على كتاباته ما يلي: أولاً : تطبيقه لنظرية تحليل النصوص الدينية ونقدها.

ثانياً : اهتمامه بالمقارنات بين الإسلام واليهودية، وإن كان يظن أن ثمة تأثيراً وتأثراً، وهذا ما ترفضه الدراسات الحديثة، وتطلق عليه مقارنات أديان فقط.

ثالثاً : تعدد اللغات التي وضع بها أبحاثه وكتبه، وكثرة التراجم لبعض كتبه إلى الإنجليزية والفرنسية والمجرية والروسية والعربية.

رابعاً : لجولدتسيهر مساهمات فعالة في الكتابة بالمجلات الاستشرافية بأوروبا، وهذا يشير بوضوح إلى انتشار دراساته وتأثيرها الواسع في معاصريه.

خامساً: أن بعض الموضوعات لا يكتفي فيها بنشر دراسات في صورة مقالات بالمجلات العلمية المتخصصة، بل إن له فيها كتباً كما ألقى فيها محاضرات في مختلف المخافل والبلاد.

سادساً: تتعدد الطباعات لبعض أعماله، ومنها ما نشر مزيداً ومنقحاً.

وتأسيساً على كل ذلك نتبين أيضاً أن أعمال جولدتسيهر مرت بمراحل ثلاثة:

المرحلة الأولى (١٨٧٢ – ١٨٧٦): وهي مرحلة بداية الانشغال بالدراسات العلمية منذ بدء اهتمامه بنشر دراسات عن اليهودية والإسلام.

المرحلة الثانية: وتمتد من عام ١٨٧٦ إلى عام ١٩١٠ وفيها اتجه جولدتسيهر إلى

الدراسات الإسلامية، وهي الفترة التي عمل فيها سكرتيراً للحالية اليهودية، واستمر عمله حتى عام ١٩٠٥. وكان ينفق في مزاولة هذا العمل ست ساعات أو أكثر يوميًا. وعلى الرغم من أن عمله كان يمثل عبئًا ثقيلًا يثقل على صدره، فقد تمكن في هذه العقود الثلاثة من إنجاز أهم أعماله المتميزة عن الإسلام. ولعل ما لقيه من ازدراء وتقليل من كفاءته واستهانة بما يقوم به من أعمال خدمية للحالية اليهودية - كما يذكر في يومياته - كان الحافز على انهماكه في دراساته وأبحاثه.

ومن أهم الأعمال التي أنجزها في هذه الفترة كتابه عن «الظاهرية» ١٨٨٤، وكتابته «الدراسات الإسلامية» ١٨٨٩ - ١٨٩٠.

وقد كان كتابه عن الظاهرية سببًا في شهرته واعتباره باحثًا إسلاميًا متميزًا، وهو يقدم فيه مدخلًا تاريخيًا موجهًا يُظهر فيه مضمونًا منهجيًا منتظمًا للشرعية الإسلامية وأسباب التراع بين مدرسة التشريع السني ومذهب الظاهرية ويبين الظروف التي تعرض لها مذهب داود الظاهري^(١)، ويعرف آراءه ووجهة نظره الخاصة بتفسير القرآن الكريم والحديث الشريف وتأويلهما وطرق استخدام الصيغ التشريعية. وهو يعرض أيضًا تاريخ الفرقة الظاهرية منذ نشأتها إلى انحسارها. ويتعرض لذكر أعمال ابن حزم الذي يعد الممثل المتطرف في إعرابه عن هذا المذهب.

أما كتابه «الدراسات الإسلامية» الذي نشر في جزأين (١٨٨٩ - ١٨٩٠) فهو الكتاب الذي يلي كتاب الظاهرية في الأهمية بالنسبة لأعماله. وفيه يبين جولدتسيهر بوضوح ودقة دور التقاليد الإسلامية في الصراع الديني والسياسي بين الأمويين والعباسيين بوصفه وسيلة لإعادة بناء وتفسير الأحاديث التي اجتهد الحداثون في القرنين الأولين في جمعها، مبينًا الميول المختلفة في فهمها وتفسيرها مع تقديم الكثير من الأمثلة على ذلك.

وكان جولدتسيهر بذلك أول من وضع طريقة منهجية لنقد الحديث في الجزء الثاني

(١) داود الظاهري (ت ٢٧٠ هـ / ١٨٨٣م): إمام مجتهد، أنشأ مذهب الظاهرية المجافي للتأويل والرأي والقياس. ولد في الكوفة وتوفي ببغداد. ومن مؤلفاته: فضائل الشافعي.

من الكتاب، وهو في هذا متأثر بما أخذه عن أساتذته الهولنديين.

ولا يقل كتابه «محاضرات عن الإسلام» أهمية عن هذين الكتابين، وهو كتاب نشر أولاً باللغة المجرية ثم أعاد نشره منقحاً باللغة الألمانية، وتتجلى فيه قدرة جولدتسيهر على الدراسات العلمية، فهو يقدم عرضاً لتطور التاريخ الديني والمذاهب الإسلامية، والفرق التي نشأت بعد ذلك، كما يعرض للقوانين العقديّة والشرعية وللزهد والتصوف والمذاهب الإسلامية.

المرحلة الثالثة (١٩١١ - ١٩٢١): وفي هذه السنوات انشغل جولدتسيهر بصراع الغزالي مع الباطنية (١٩١٦) إلا أنه رجع إلى عمله السابق عن مذاهب التفسير الإسلامي، فنشره منقحاً عام ١٩٢٠. وهو الكتاب الذي قدم فيه البناء التاريخي الإسلامي، معتمداً على مادة مستمدة من التفاسير، مع العناية الدقيقة بالبناء اللغوي للجملة عند النظر في تفاسير القرآن الكريم في الحقب التاريخية المختلفة منذ بداية العصر الإسلامي حتى العصر الحديث المتمدين. وذلك كله في ضوء أعماله وآرائه السابقة بعد أن نضجت.

وبعد عام واحد من نشر هذا الكتاب عاود جولدتسيهر مرضه القديم الذي أصابه صبيّاً، فتوفي متأثراً بالتهاب رئوي. ولم يفقد العلم فيه دارساً مشغلاً بالدراسات الإسلامية فحسب، بل عالمًا كان له أثر قوي على مسار الدراسات الإسلامية في أوروبا واتجاهات هذه الدراسات، أيّا كان الحكم عليها، واختلاف الرأي فيها.

رابعاً : كتاب «العقيدة والشريعة في الإسلام»

ضمت البيلوجرافيا السابقة كتاب «محاضرات عن الإسلام» الذي صدر أول مرة سنة ١٩١٠ في هايدلبرج، وبلغ عدد صفحاته ٣٤١ صفحة.

- Vorlesungen über den Islam. Heidelberg 1910.

وكان جولدتسيهر قد قدم هذا الكتاب في صورة محاضرات متفرقة ألقاها باللغة المجرية، منها المحاضرات الثلاثة الأخيرة التي مثلت الفصول الثلاثة الأخيرة من الكتاب والتي ألقاها سنة ١٨٨٨:

- Dr. Goldziher Ignác IV. felolvasása. A rabbinismus (Die vierte Vorlesung von Dr. Ignace Goldziher. Das Rabbinat). In: Egyenlőség 7, No. 4. 6 – 8.

- Dr. Goldziher Ignác V. felolvasása (Die fünfte Vorlesung von Dr. Ignace Goldziher) In: Egyenlőség 7, No. 6. 4 – 5.

- Dr. Goldziher Ignác VI. felolvasása (Die sechste Vorlesung von Dr. Ignace Goldziher). In: Egyenlőség 7, No. 7. 3 – 4; No. 8. 6 – 7.

ويمكن أن نتبين بواكير دراساته في الشريعة الإسلامية في دراسة مثل:

- Die Entstehung des mohammedanischen Rechts. Ungarische Revue 4. 146 – 147. التي نشرت سنة ١٨٨٤ في:

- وفي عام ١٩١٢ صدرت ترجمة كتاب «محاضرات عن الإسلام» إلى اللغة المجرية في بودابست:

- Előadások az iszlámról. Budapest 1912.

- وفي العام نفسه صدرت الترجمة الروسية له في بطرسبرج.

- Sovremennoje Čelov'čestvo.

- وفي عام ١٩١٧ قامت الدكتورة كبت تشامبرز سيلي Kate Chambers Seelye بترجمة الكتاب إلى الإنجليزية، مع مقدمة لموريس جاسترو Morris Jastrow أستاذ

اللغات السامية بجمعة بنسلفانيا. وبلغت عدد صفحات هذه الترجمة ٣٨٤،
نيوهيفين، لندن، أكسفورد ١٩١٧.

Mohammed and Islam, New Haven, London, Oxford 1917.

وبلاحظ هنا وقوع أول مخالفة لعنوان الكتاب الأصلي كما وضعه جولد-تسيهر؛ إذ
إن الترجمة الإنجليزية أتت لعنوان المحاضرة الأولى أو الفصل الأول من الكتاب وجعلته
عنواناً للكتاب كله.

- وفي عام ١٩٢٠ صدرت الترجمة الفرنسية للكتاب، قام بها فيليكس آرين Félix Arin
عن الأصل الألماني، وحملت عنواناً يخالف الأصل تماماً، وإن راعى مضمون
الكتاب: «العقيدة وقانون الإسلام (الشريعة)، تاريخ التطور العقائدي وقانون الدين
الإسلامي».

- Le Dogme et la Roi de l'Islam, Histoire du développement dogmatique
et juridique de la religion musulmane, Paris 1920.

وفي عام ١٩٢٥ صدرت طبعة ثانية منقحة لكتاب جولد-تسيهر ضمن سلسلة
مكتبة العلوم الدينية التي يصدرها فيلهلم شترايتبرج.

- Religionswissenschaftliche Bibliothek, herausgegeben von Wilhelm
Streitberg.

وقام بإعدادها منقحة الدكتور فرانز بابنجر Franz Babinger أستاذ الدراسات
الإسلامية بجامعة فريدريش فيلهلم ببرلين، ونشرت في ٤٠٦ صفحات، وصدرت مثل
الطبعة الأولى في هايدلبرج.

- وتتميز هذه الطبعة - بالإضافة إلى الجهد الكبير الذي بذله بابنجر في تنقيحها -
بأنها تنصدها صورة جولد-تسيهر، ومقدمة لكارل هاينريش بيكر C. H. Becker.

- وفي عام ١٩٥١ صدرت في أورشليم الترجمة العبرية للكتاب، قام بها م. بلسنر
- M. Plessner, Übersetzung von Goldziher's Vorlesungen über den Islam,
Jerusalem 1951.

- وفي عام ١٩٥٩ صدرت الترجمة العربية للكتاب معتمدة على الترجمة الفرنسية وليس على الأصل الألماني، ولذلك فقد حملت الترجمة العربية العنوان كما هو في الترجمة الفرنسية - وهو يعبر عن مضمون الكتاب - وليس كما وضعه صاحبه جولدتسيهر، فجاء على النحو التالي: «العقيدة والشريعة في الإسلام، تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي». قام بالترجمة د. محمد يوسف موسى، وأ. علي حسن عبدالقادر، وأ. عبد العزيز عبد الحق، وصدرت عن دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثني ببغداد سنة ١٩٥٩، ثم صدرت طبعة ثانية للترجمة العربية مزيدة ومنقحة.

* * *

يتضمن كتاب «محاضرات عن الإسلام» مجموعة المحاضرات التي أعدها جولدتسيهر ليلقيها في الولايات المتحدة بدعوة من «اللجنة الأمريكية للمحاضرات في تاريخ الأديان» في خريف عام ١٩٠٨.

The American Committee for Lectures on the History of Religions.

ولكن المرض الذي ألم به - كما يذكر كاتب مقدمة الترجمة الإنجليزية موريس جاسترو - منعه من عبور المحيط بعد أن برأ من مرضه، فكانت فكرة إصدار المحاضرات في كتاب حلاً يحفظ به جولدتسيهر هذا العمل الذي توالى عليه أعمال المترجمين ينقلونه إلى لغات مختلفة على نحو ما رأينا.

لقد توفر جولدتسيهر على هذا الكتاب سنوات طويلة... نشره دراسات متفرقة في تاريخ مبكر ١٨٨٨، ثم أعاد النظر فيها وأضاف إليها وأعددها ليلقيها محاضرات سنة ١٩٠٨، ثم أعاد النظر فيها مرة ثالثة حين أعدها للنشر في كتاب سنة ١٩١٠. وقد كانت الدراسة الدقيقة العميقة التي قدمها في هذا الكتاب وقرأ فيها المصادر الإسلامية قراءة نقدية عميقة سبباً في أن يقول نللكه عن جولدتسيهر إنه «عالم لا نظير له في حقل الدراسات الإسلامية الدينية والفلسفية».

لقد تعلم جولدتسيهر تحليل النصوص الدينية ونقدها بمدرسة الاستشراق الهولندية، وتأثر بمنهج الحوار والجدل عند ابن حزم وأفاد منه، وهذان ركنان مهمان في تكوين شخصيته العلمية... والله أعلم.

مقدمة الطبعة الثانية لكتاب «محاضرات عن الإسلام»

بقلم كارل هينريش بيكر^(*)

هل يحتاج هذا الكتاب حقاً إلى تقديم؟ إنه عمل ثمين متميز لعالم وُضع كتابه لأول مرة بين يدي القراء دون تصريح منه بالنشر! ألا يعلم من يتناول هذا الكتاب أن مؤلفه هو مؤسس منهج دقيق للبحث في الدراسات الإسلامية، أمضى سنوات طويلة من عمره في وضع ملخص محكم له؟ الحق أننا نحن رفاق عصره نعلم جيداً الأسباب التي تجعلنا ندين له بالشكر؛ إذ إننا عايشنا كيف استطاع جولدتسيهر بالمشاركة مع صديقه سنوك هورجرونيه Snouk Hurgronje أن يبتدع - حقيقة - منهجاً محكماً للدراسات الإسلامية لأول مرة. ولكن جولدتسيهر بالنسبة للأجيال الجديدة أصبح تاريخاً، فهو عندهم مجرد عالم يمكن أن يتذكروه، وسرعان ما ينسونه، على الرغم من أنه كان الباحث العظيم الأوحده الذي بذل جهوداً خاصة قدم بعدها منهجاً أثار عاصفة عارمة من المعلومات. والحق أن الباحث إذا كان عبقرياً فإنه سرعان ما يصبح ابتداعه الفردي الخلاق عملاً لصالح البحث العلمي كله. ولكن كتابه هذا يتكتم سر إبداعه.

إن الأساس الجديد لهذه الدراسات التي جاءنا بها جولدتسيهر هو معرفة التقاليد الإسلامية والتعرف عليها. فهو يضع في كتابه الدراسات الإسلامية

(*) كارل هينريش بيكر (١٨٧٦ - ١٩٣٣) Becker. C. H. اشتهر بتضلعه في التاريخ الإسلامي، وعني بتاريخ مصر الإسلامية، وأنشأ مجلة الإسلام عام ١٩١٠ Der Islam. تأثر بكتابات فيلهاوزن وجولدتسيهر وسنوك هورجرونيه، واتجه إلى الدراسات الإسلامية فقدم أبحاثاً في الإسلام وتاريخه.

Muhammedanischen Studien والظاهرية Zāhiriten الأسس التي سار عليها في جميع مؤلفاته بعد ذلك، وبخاصة هذا الكتاب، وكذلك فعل في كل أبحاثه الجديدة عن الإسلام. ولم يقدم لنا أحاديث النبي ﷺ باعتبارها مصادر تاريخية للسيرة المحمدية، وإنما باعتبارها تعبيراً متميزاً عن رواة الحديث أو جامعيه فقط.

ومن الواضح أن هذا الرأي الذي كان رأياً عبقرياً انتهى إليه جولدتسيهر قد أصبح اليوم رأياً مسلماً به، ومدللاً على صحته. وبهذا الرأي أيضاً قضى جولدتسيهر على صورة كلية كانت معروفة عن تاريخ رائع، ولكنها تخلو من الموضوعية العلمية، ورسم بدلاً منها صورة جديدة لطريقته التاريخية التي تتناول العقيدة الإسلامية عند استعراض السيرة النبوية، ويؤسس عليها فهمه النقدي للتطور الديني في العصور التالية بعد ذلك. وهو بهذا أهدى إلينا الأدوات التي نستخدمها في دراستنا العلمية؛ إذ ابتدع لنا مناهج عديدة للتفكير العلمي. وقد عمل بعض رفاق عصره بالاتجاه الذي اختطه لنفسه برؤية خاصة لهم. ولكنه احتفظ برؤيته للصيغة العلمية الموضوعية التي أرشدنا إليها. ويمكن أن يعجب الناس من غزارة إنتاجه العلمي ونتائج دراساته المثمرة، ويمكن أن يعجبوا بريادته العبقرية وتحليله الموضوعي للمصادر المتعددة التي يرجع إليها أيضاً، ولكن يجب أن يعرفوا أن هذا كله أدى إلى تنوع الصيغ التي يطرح بها أسئلة متعددة، ومن ثم يزداد الإعجاب به؛ إذ إن قيمته التاريخية ترجع إلى توطيد ما وضعه من أسس لنقد الأحاديث.

وثمة شيء آخر لم يبيح به هذا الكتاب في موضوعيته الزينة، يمكن أن يتذكره كل من عاش في ذلك العصر ويعرفه جيداً، إذ يتضمن الكتاب نقد النصوص وحجها في آن معاً، وبوحدة لا نظير لها؛ إذ إن جولدتسيهر كان يقدم على الدراسة بعيون مفتوحة، وعلم الآخرين كيف يفتحون أعينهم. وهو ينظر لما يدرسه بفهم عميق لا يتأتى إلا عن حب وليس عن تعصب. ومن ثم يطالع المرء بالتالي تحليلاته ونقده الذي لم يطالع مثله من قبل. وهو - حين يكتب - يعني تماماً أنه يقدم ما يكتب للدارس المبتدئ المتحمس، فيحرص على تقديره، مثل تقديره للمحدث المتوفى منذ مئات السنين.

وهو بقدر بصيرته وتمسكه بالتناول الموضوعي، إلا أنه لم يتجاهل مطلقاً الجانب الذاتي للإرادة البشرية، فلم نعرف من واقع الحياة مطلقاً أن ثمة تلاقياً بين الحب والنقد، إلا أنه جمع بينهما، ومد جسراً ذهبياً فوق الهوة السحيقة التي تفصل بينهما. كما أنه - مثله في ذلك مثل كل البشر - وقف في وجه القادر، متزوداً بسلاح الحب والنقد، وبذلك حقق ما يمكن أن يوصف «تمحبة الأقدار» وحتميتها. ولم يشعر قط بمرارة هذا النوع من الحب، بل سبر أغواره وتحمل أنواعه. وكان من دواعي سروره أنه لم يعود نفسه على مطاوعتها، والزول على رغباتها، فلاقى ربه وهو أحد الحكماء الذين تنتهي عند مقامهم شمس كل مساء.

د. كارل هينريش بيكر

تمهيد الطبعة الثانية للكتاب

بقلم دكتور فرانز بابنجر (*)

عندما كلفتني دار النشر أن أقوم بإصدار طبعة جديدة لكتاب «محاضرات عن الإسلام» بعد أن أصبحت الحاجة إليه ملحة، ترددت أول الأمر. ولكنني اعتقدت أنني ينبغي أن أمثل لهذا الطلب، وأقبلت على العمل على الرغم من أنني مررت بظروف - منذ البدء فيه حتى الانتهاء منه - لا تساعد على إنجاز دراسة علمية. وكانت المهمة حساسة للغاية، فضلاً عن أنها كانت مسئولية خطيرة؛ فهذا العمل الذي عُهد إلى بإعادة إصداره صدر أول مرة سنة ١٩١٠، ولكن الدراسات الإسلامية نشطت بعد ذلك، وجاءت الأبحاث بنتائج مؤكدة، واستندت إلى مراجع كثيرة صدرت حديثاً في حقل الدراسات الإسلامية، ولذلك فإنه يبدو لي أن أهم هدف لهذه الطبعة هو الإفادة من كل هذه الدراسات.

بدأ المؤلف خالد الذكر نفسه بتوطئة هذه الدراسات كما يدل على ذلك العديد من الملاحظات التي يكتبها بين سطور إحدى نسخ الطبعة الأولى للكتاب، وكذا في نسخه الخطية المليئة بالتغييرات والإضافات والملاحظات بالهوامش. وإني لأشكر أسرة الراحل جولدتسيهر لموافقتها على تزويدي بالنسختين اللتين أضاف إليهما بخط يده وصوب، لكي أتنفع بهما؛ إذ استطعت - اعتماداً على ما خطه المؤلف بيده - أن أضيف ما أضافه بنفسه إلى الطبعة الأولى، وأن أصوب ما أراد أن يصوبه، وقد حاولت ما استطعت أن أقوم بذلك بدقة.

(*) فرانز كارل بابنجر Dr. Franz Babinger (١٨٩١ - ١٩٦٧) أستاذ اللغات الشرقية الإسلامية، عمل أستاذاً زائراً بجامعة بودابست سنة ١٩٣٦، وأستاذاً بجامعة ييشي ١٩٤٨. ومنذ عام ١٩٥٤ عمل أستاذاً بجامعة ميونخ. وقد شرفت بالاستماع إلى محاضراته أثناء دراستي بهذه الجامعة سنة ١٩٥٦. عوني.

وقد عاهدت نفسي أن أحتفظ بمفاهيم الأستاذ جولدتسيهر، وطريقة عرضه للأفكار، ما أمكن، إلا إذا اضطرت إلى استخدام أساليب جديدة للتعبير، أو إلى تعديل بعض الأساليب، وفي هذه الحالة أحاول أن أصون الفكرة التي يعبر عنها جولدتسيهر، وبخاصة ما يتصل بالمسألتين الملتهبتين في العصر الحاضر عن الإسلام، وأعني بذلك الحركات الإسلامية والخلافة اللتين بدا لي ضرورة إبداء رأي مسهب فيهما. ولم أقم خلافاً لذلك إلا ببعض تعديلات أسلوبية، كما حاولت أن أتخلص من الكلمات الأجنبية الكثيرة التي استخدمها جولدتسيهر في الطبعة الأولى. وفي كل الأحوال يمكنني أن أقرر بقلب مطمئن أن هذه التغييرات لم تُجَرِّ إلا بعد تفكير ناضج إن كان من الممكن أن تلقى قبولاً عند مؤلف الكتاب أم لا. وما أكثر ما راجعت هذا العمل طوال عشر سنوات أو أكثر مع إيجناس جولدتسيهر نفسه بين عامي ١٩٠٨ و ١٩٢١ بتبادل الرسائل، وبمخاطبته مباشرة (١٩١٤ - ١٩١٨) لتبادل الأفكار.

احتفظت بالكتابة الصوتية للألفاظ العربية التي اختارها المؤلف، وإن كان هذا الأمر قد سبب صعوبات معينة بخاصة عند طبع الصفحات الأولى. وفضلاً عن ذلك توجد بعض التعديلات غير المهمة يمكن أن يغفرها لنا القارئ الفطن. وثمة أفكار غير منطقية لم يلاحظها جولدتسيهر قمت بتصويبها.

وسيجد القارئ في التعليقات المزیدة^(١) كيف انتفعت بالنصوص العربية الوفيرة التي رجعت إليها منذ ذلك التاريخ، وبخاصة كتاب طبقات ابن سعد الذي حُقق حديثاً، ومن ثم آمل ألا أكون أغفلت أي إحالة ممكنة إلى مثل هذه الكتابات المهمة المتزايدة عن الإسلام، والتي صدرت محققة منذ عام ١٩١٠.

(١) عدد صفحات التعليقات بالطبعة الأولى ٣٩ صفحة، وبالطبعة الثانية ٨٨ صفحة.
- عدد صفحات الفهارس بالطبعة الأولى ٥ صفحات، وبالطبعة الثانية ١٦ صفحة + صفحتان لفهرس الآيات القرآنية.

وأرجو أن يلاحظ القارئ أن جولدتسيهر ذكر صراحة في كتابه الأخير عن «مذاهب التفسير الإسلامي» بالمقدمة^(١) أنه ينوي أن يواصل المحاضرات. ولكن هذا لم يتم، ومن ثم يمكن اعتبار أن الطلاب استخدموا العاملين كليهما (مذاهب التفسير ومحاضرات عن الإسلام) في حين أن القارئ غير المتخصص - غالباً - لن يرجع إلى التعليقات. ولذلك وضعت هذه التعليقات آخر الكتاب، استجابة لكثير من الرغبات. وربما تسبب هذا في صعوبة الرجوع إليها.

وأقر أني راجعت التعليقات الموجودة بالطبعة الأولى، وصححت الكثير مما تمكنت فيه من الرجوع إلى الطبعات العربية والفارسية الموجودة في برلين وميونخ؛ إذ إن القارئ الأوربي حرم من الرجوع إلى مكتبة جولدتسيهر ذات الطابع (الأكاديمي) الخاص بسبب نقلها إلى القدس^(٢).

وقد قدم لي السيدان دكتور فالتر جوتشالك Dr. Walther Gottschalk بالمكتبة الحكومية البروسية في برلين Preussischen Staatsbibliothek والزميل هـ. هـ. شيدر H. H. Schaefer مساعدات كريمة في مراجعة تجارب التعليقات وتصويبها.

وأقر أن ما نشر أثناء الحرب العالمية وبعدها من ترجمات إلى الإنجليزية بعنوان «محمد والإسلام» ١٩١٧^(٣)، وإلى الفرنسية بعنوان «العقيدة والشرعة في الإسلام» ١٩٢٠ لم يُضف شيئاً لأصل الكتاب المنشور أول مرة سنة ١٩١٠، وهو أمر قررته الترجمة الفرنسية في صفحتها الأولى، وكل ذلك جعلني غير حريص على الإشارة إليهما في هذه الطبعة.

(١) ص ١٠ س ٥ وما يليه.

(٢) راجع ما كتبه أ. س. يهودا A. S. Yahuda عن مكتبة جولدتسيهر في ملحق مجلة تاريخ اليهود The Jewish Chronicle Supplement بتاريخ ٢٥ من إبريل سنة ١٩٢٤ العدد ٤٠، ص ٤ وما يليها. وكذلك ما نشر عن أهمية مكتبة جولدتسيهر Die Bedeutung der Goldziher'schen Bibliothek بمجلة «اليهودي» Der Jude. نشرها بوبر M. Buber بالعدد الثامن، ص ٥٧٥ - ٥٩٢، برلين ١٩٢٤.

(٣) قدمت الطبعة الإنجليزية ملحوظات غريبة عند الترجمة، وقد اضطر الناشر إلى سحبها من الأسواق لكثرة أخطاء الترجمة بها. فرانز بابنجر.

وإني الآن أدفع بهذه الطبعة الثانية إلى جمهور القراء، آملاً أن يسهم الكتاب في صياغته الجديدة في اكتساب أصدقاء جدد للإسلام، وأن يكثر عدد الطلاب الذين يقبلون على الدراسات الشرقية ليساعدوا على ازدهارها. وأخيراً أهدي هذه الطبعة إلى جولدتسيهر عرفاناً بالفضل، وشكراً وتشريفاً لمن نعدّه المؤسس الأول للدراسات الإسلامية، الذي قام بعمله بحب وتقدير... على أن يكون الإهداء «بلا تكليف» (bila taklif)... ترحماً متواضعاً عليه بعد رحيله، وعرفاناً وتكريماً له..

فرانز بابنجر

أوجسبرج في ٧ من يونيو ١٩٢٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

نحمد الله حمد الشاكرين ، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد المرسل بالهدى والدين الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ونستمدد الهداية فيما نحن بسبيله من خدمة الدين والعلم .

وبعد ؛ فهذه كلمات أقدم بها للطبعة الثانية لترجمتنا العربية لكتاب : « محاضرات في الإسلام » ، أو كما عرف في فرنسا والشرق : « العقيدة والشريعة في الإسلام » ، للمستشرق المجرى « جُولْدَنِسِيَهَر » .

المستشرقون والإسلام :

لقد تناول المستشرقون من علماء أوروبا الإسلام والمسلمين بالدراسة من نواح مختلفة ؛ وكان منهم من ملكه الهوى فأضله على جهل أو علم ، ومنهم من اثر أن يكون منصفاً يصدع بالحق متى هُدى إليه بعد البحث والتدقيق .

ومهما يكن ، فإن الدراسة التى تتميز بالجد والعمق للإسلام لم تبدأ إلا منذ القرن التاسع عشر ، حين ذاعت ثقافة الشرق والإسلام فى أوروبا ، وحين أخذ الغرب يبسط سلطانه باسم الاستعمار على الشرق والبلاد الإسلامية ؛ عندئذ نهض كثير من رجال أوروبا العلماء لبحث هذا الإسلام وتراثه ورجاله ، محاولين تعرف سر حيويته وبقائه . وقد كان هؤلاء الباحثون — ولا يزالون — طوائف شتى ، ينتمون إلى أمم عديدة ، وتدفعهم عوامل مختلفة إلى احتمال البحث وعنائه ؛ وإن ألف بينهم جميعاً

وقد كان اهتمامهم أولاً بكتب المغازى والسِّير والتاريخ ، ثم أخذوا في دراسة القرآن وعلومه ، والفقه وأصوله ، وعلم أصول الدين والفرق الإسلامية ، وما إلى ذلك كله من مظاهر الفكر الإسلامى .

ونستطيع أن نذكر من هؤلاء العلماء : « رنان » Renan الفرنسى المعروف بمصيبته على الشرق والعرب والإسلام ؛ ومواطنه « جُستاف ليون » Gustave Le Bon صاحب كتاب حضارة العرب^(١) الذى نُقل هذه الأيام للعربية ؛ و « نولدكه » Th. Nöldeke الألمانى المعروف بكتابه القسم فى القرآن وتاريخه^(٢) ؛ و « كياتانى » Leone caetani الإيطالى مؤلف الكتاب الضخم : حوليات الإسلام^(٣) ؛ والأب « لامنس » H. Lammens البلجيكي صاحب كتابى معاوية ، والإسلام ، وغيرها من المؤلفات التى يبين فيها بوضوح ركوبه متن الشطط والهووى كثيراً ؛ و « كارادى فو » Carra de Vaux الفرنسى صاحب : مفكرو الإسلام^(٤) ، والذى أفرد كلاً من ابن سينا والغزالى بكتاب خاص .

ثم نجد بين هؤلاء الأعلام الأستاذ المحقق « لويس ماسيونيون » L. Massignon الحجة فى التصوف فى الإسلام ؛ والأستاذ الإنجليزى « نيكسون » R. H. Nicholson المشهور بدراساته فى التصوف الإسلامى أيضاً . وأخيراً ، نذكر العلامة « جولد تسيهر » صاحب الكتاب الذى تعتبر هذه الكلمة مقدمة له فى طبعته الثانية باللغة العربية .

المؤلف : حياته ودراساته :

ومؤلف الكتاب هو « اجنتس جولد تسيهر » المجرى الأصل . ولد فى شهر يونيه من شهر عام ١٨٥٠م ، وتوفى فى نوفمبر من عام ١٩٢١ ، أى بعد سبعين عاماً أو تزيد من حياة حفلت بالدرس والبحث والتأليف ، وكانت وفاته بمدينة « بودابست » عاصمة المجر التى كانت مجال نشاطه العلمى فى الشطر الأكبر من عمره .

فقد أمضى فيها السنوات الأولى من دراسته ، ثم ارتقى به الحال حتى صار أستاذاً بجامعة ، وانتهى به الأمر إلى اتخاذها مستقراً ومقاماً دائماً للبحث والدرس وإذاعة

Geschichte des Qorans. (٢) La civilisation des Arabes. (١)

Les preneurs de l'Islam. (٤) Annali dell'Islam (٣)

بحوثه ومؤلفاته ، التي أربت على بضع مئات ، كما يذكر الذين عنوا بترجمته وتتبع دراساته . ولا عجب أن يكون له هذا العدد الضخم من المؤلفات والتعليق والبحوث والمقالات ! فقد أتجه للإنتاج في ناحية الاستشراق وهو دون العشرين من عمره . ولسنا الآن بسبيل التمرير بإنتاجه العلمي كله ، ولكن يحسن أن نشير إلى أن منه كتابه عن « الظاهرية ومذهبهم وتاريخهم » وقد ظهر عام ١٨٨٤م ؛ ثم « دراسات إسلامية » ، وقد ظهر في جزءين بعد سابقه بسنوات ؛ ثم كتابنا هذا : « محاضرات في الإسلام » ، أو كما عرف : « العقيدة والشريعة في الإسلام » ؛ ثم أخيراً « مذاهب المسلمين في تفسير القرآن » ، الذي نقل أيضاً إلى العربية .

ومما لا ريب فيه أن هذين السكتين الأخيرين هما أنضج ما كتب المؤلف عن الإسلام ، وأشهر ما ترك من تراث قيم كبير .

ومما لا ريب فيه كذلك أنه بهذا التراث الذي خلفه ، وهذين السكتين بصفة خاصة ، يعتبر - فيما يرى - في المرتبة الأولى من المستشرقين ، ومن أعظمهم تناولا للإسلام ومذاهبه وعلومه الأصلية بالدرس والبحث المستفيض ؛ كما أنه لذلك أيضاً يعد من كبار المستشرقين الذين فهموا - بقدر ما وسعهم - الإسلام وروحه وتعاليمه ومذاهبه والعوامل التي أثرت في ذلك كله ووجهته وجهات مختلفة .

الكتاب وعملنا فيه :

والكتاب دراسة تفصيلية للإسلام من جميع نواحيه : من ناحية رسوله ، والشريعة ونموها ، والعقيدة وتطورها ، والزهد والتصوف ونشأتها والعوامل التي أثرت فيهما ، والفرق الإسلامية المختلفة ، ثم الحركات الأخيرة الإصلاحية في رأى أصحابها . وقد استند المؤلف في كل قسم من أقسام السكتين ، وكل بحث من بحوثه ، إلى طائفة كبيرة من المراجع الإسلامية الموثوق بها ؛ ويسعفه عقله الأملى وبصيرته النافذة . ومع هذا فقد انساق إلى أخطاء غير يسيرة ، بعوامل قد يكون منها أنه لم يستطع أن ينفذ تماماً إلى روح الإسلام ومبادئه وأصوله ، وقد يكون منها كذلك ما هو طبيعي في كل ذي دين وثقافة خاصة من المصيبة لدينه وثقافته .

من أجل ذلك كله ، كان السكتين وهو في لغته الألمانية ، أو فيما نقل إليها من

اللغات الأجنبية ، معينا قويا وذخيرة قيمة لمن يبحث في الإسلام من أبناء العربية وغيرها من اللغات ؛ ومن أجل ذلك أيضا كان نقله إلى العربية فرضا على القادر من أبنائها ، وبخاصة إذا كان ممن تخصص في الشؤون الإسلامية بحكم نشأته ودراسته وعمله إلا أن نقله للعربية كان يتطلب بلا ريب بصراً بالمصطلحات الكثيرة المختلفة للعلوم التي تناولها بالبحث والدراسة . وتعقبا للمؤلف في كل النصوص التي استند إليها وهي كثيرة جداً منبثة في مراجع عديدة ، ويستلزم قدرة على التعليق والرد على ما أخطأ المؤلف فيه مما لا يتفق والحق وما جاء به الإسلام . وكان نقله للعربية بهذه الشروط ، أو على هذه الأسس ، أمنية الدارسين والباحثين في الإسلام .

وبقي بعد هذا كله عمل آخر في الكتاب ، وهو التعليق والرد على ما أخطأ فيه المؤلف من الآراء ، وعلى ما كان منه من سوء فهم لبعض النصوص أو سوء استدلال بها . وهذا العمل قد اضطلعت به ، وأعانني في بعضه الأخ العالم الثبت الأستاذ الشيخ محمد علي النجار الأستاذ بكلية اللغة العربية بالأزهر ، وعضو مجمع اللغة العربية ، فكان لي منه العون القيم المشكور من الله ومنا والقراء جميعا .

على أننا جميعا — نحن الثلاثة — الذين نقلوا هذا الكتاب إلى العربية مقرون للترجمة في الكتاب كله أصله وحواشيه ، ومقرون للتعليقات التي رأينا أنه لا بد منها . وأخيراً ، قد رأينا أن يكون أصل الكتاب يتلو بعضه بعضا ، وأن تجيء حواشي المؤلف بعد تمام الأصل ، كما هي الحال في لغة الكتاب الأجنبية ، وأن تكون الردود والتعليقات على كل من الأصل والحواشي أسفل الصفحات .

ونرجو بعد هذا كله ، أن نكون قد قننا ببعض ما يجب علينا نحو الإسلام والدراسات الإسلامية ، وإمداد المكتبة العربية بخير ما كتب الغربيون من هذه الدراسات ؛ والله وليّ التوفيق .

مقدمة المؤلف

دعنى اللجنة الأمريكية للمحاضرات فى تاريخ الأديان خلال خريف عام ١٩٠٨ م إلى القيام بإلقاء سلسلة من الدروس فى الإسلام ، وهى سلسلة كان يجب أن تدخل ضمن محاضرات تاريخ الأديان التى غملت هذه اللجنة على تنظيمها . وكنت قد قررت إجابة هذه الدعوة الرقيقة ، ووضعت فعلاً نص المحاضرات مخطوطة ؛ ولكن ما كدت أنه ، حتى حالت بحتى السيئة دون السفر الذى كان مقدراً .

ولما لم يكن سهلاً على إدخال تعديلات جوهرية على الترتيب الأصلى لهذا العمل ، أو نزع طابع الدروس عنه ، لم أجد بداً من نشره فى المجموعة التى شرعت فى طبعتها فى شكله الحالى ، وذلك لما أبداه بعض الزملاء من كريم النصائح وجميل التشجيع ، وبخاصة وقد كانوا يعرفون هذا العمل من قبل .

ونص المحاضرات الذى كُتِبَ بقصد ترجمته إلى اللغة الإنجليزية ، لم يُدخل عليه إلا القليل من التعديلات اليسيرة وبعض الإضافات التى أريد بها إدخال بعض مواد لم تكن تحت يدي فى بادئ الأمر ؛ منها طبقات ابن سعد التى ظهرت فى هذه الفترة . أما الهوامش والمراجع التى ضمت إلى الكتاب تحقيقاً لبعض الرغبات ، فلم تُصَف إلا لهذه الطبعة وحدها .

وقد كان مشروع هذه المحاضرات فى أول الأمر لا يشمل إلا دراسة عناصر الإسلام الدينية دون تاريخه السياسى . أما بحثى المعنون « فى دين الإسلام » ، الذى تقدم ظهوره قليلاً فى (ثقافة العصر الحاضر *Kultur der Gegenwart*) ج ١ قسم ٣ ص ٨٧ — ١٣٥) ، فقد قوبل قبولا حسناً من النقاد الأكفاء ، وهم الذين شجعونى على التوسع فى هذه الدراسة .

وقد فكرت عندئذ فى اعتبار هذه الدراسة الموجزة ملخصاً يصلح أساساً للتوسع عند إلقاء هذه الدروس ، وكان من الضرورى لهذا أن أنقل بعض فقرات هذا البحث من آنٍ لآخر فى هذا الكتاب . ولا يسعنى إلا أن أشكر ناشر (ثقافة العصر الحاضر

الأستاذ الدكتور بول هنبيرج Paul Hinneberg (*Kultur der Gegenwart*)
لسماحه بهذا النقل والاقتباس ، وقد أشرت في الحواشي الى الفقرات التي نقلتها .
أما وضع الفهارس فأننا مدين به إلى المعاونة القيمة لأحد مستمعي القدمات ، وهو
الدكتور برنارد هيلر Bernard Heller الأستاذ بيهودابست ما
يهودابست في ٢٢ يونيو سنة ١٩١٠ .

جولر تسير

محمد [صلى الله عليه وسلم] والإسلام

١ — منذ أن أصبح الدين يُدرس ، على أنه موضوع علم مستقل ، شرع الباحثون يتساءلون عن أصله من الوجهة النفسية ، وتقدموا بإجابات مختلفة عن هذا السؤال . هذا هو العالم الهولندى تيليه C. P. Tiele ، أحد مشاهير مؤرخي الأديان ، قد استمرض في محاضرة له ألقاها بأيدنبورج سلسلة نموذجية من هذه الإجابات ، ونقدها نقداً علمياً^(١) ، وهذه الإجابات هي : إن أصل الدين هو حين الإدراك الفطري في الإنسان الخاص بالسببية ، (وانتهاء الأسباب إلى سبب أخير أو علة نهائية عالياً) وحيناً هو شعور الإنسان بتبعيته لقوة عالياً ؛ وحيناً حدس اللانهاى ؛ وحيناً الزهد في العالم واطراحه ، هذا الزهد الذى نرى فيه تأثيراً يسود المرء ويغلبه على أمره — كل من أولئك ، يمكن أن نتعرف فيه أصل الدين وجرثومته .

واعتقد أن هذه الظاهرة ، من ظواهر حياة الإنسان النفسية ذات طبيعة مركبة معقدة تجعل من المسير أن يرجعها إلى سبب واحد . فنحن لا نعرف الدين ، أول ما نعرفه ، مجرداً وخالصاً مما قد يحيط به من ظروف تاريخية محددة معينة ؛ بل إنه ليظهر فى أشكاله المادية العميقة ، قليلاً أو كثيراً ، بواسطة ظواهر وضعية تختلف باختلاف الأحوال الاجتماعية .

وفى مختلف الظواهر التى تعمل على ظهور الدين نرى أحد محركات الدوافع الدينية ، السابق ذكرها ، قد يتخذ مركزاً ممتازاً بين الدوافع الأخرى التى تعمل متعاونة معه . فالأديان ، منذ الخطوات الأولى لنموها ، كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعامل الذى يأخذ فى سيادة العوامل الأخرى ، فى الفترة التى ينمو فيها الدين ، بل وفى أثناء حياته التاريخية . وهذا رأى صحيح حتى فيما يتصل بصور الأديان التى نشأ عنها إلهام فردى . والدين الذى سنشرع فى درس حياته التاريخية فى هذه الفصول ، قد دل على أساسه الرئيسى وطابعه الذاتى ، وذلك بالاسم الذى أطلق عليه منذ بادى الأمر ،

والذى لا يزال يحمله وهو يتابع رسالته فى قرنه هذا الرابع عشر ، وهو الإسلام .
فالإسلام معناه الانقياد : انقياد المؤمنين لله ، فهذه السكمة تركّز أكثر من غيرها الوضع الذى وضع فيه محمد [صلى الله عليه وسلم] المؤمنين بالنسبة إلى موضوع عباداتهم [وهو الله] . إنها كلمة مصطبغة ، فوق كل شيء ، بشعور التبعية القوي الذى يحس به الإنسان إحساساً قوياً أمام القدرة غير المحدودة التى يجب أن يخضع لها وينزل فى سبيل ذلك عن إرادته الخاصة .

هذا هو المبدأ السائد فى هذا الدين ؛ فهو الذى يلهم أو يوحى جميع مظاهره وآرائه وصوره وأخلاقه وعبادته ، بل هو الذى يطبع العقلية التى يريد تثبيتها فى الإنسان . وذلك أكبر مثل للتدليل على صحة نظرية « شيلير ماخر » التى ترى أن أصل الدين هو فى الشعور بالتبعية .

٢ - ومنهاج هذه الدراسة لا يدخل فيه بحث التفاصيل الخاصة المذهبية لهذا الدين ، والذى علينا هو أن نلقى ضوءاً على العوامل التى أسهمت فى تكوينه التاريخى . ذلك بأن الإسلام ، كما يبدو عند اكتمال نموه ، هو نتيجة تأثيرات مختلفة تكون بعضها باعتباره تصوراً وفهماً أخلاقياً للعالم ، وباعتباره نظاماً قانونياً وعقيداً ، حتى أخذ شكله السنى النهائى . وعلينا كذلك أن نتحدث عن التيارات التى أثرت فى اتجاهات نهر الإسلام ، لأن الإسلام ليس مذهباً واحداً ، بل حياته التاريخية تتأكد فيما نشأ فيه من اختلافات .

وهنالك نوعان من التأثيرات التى تحدد الاتجاه الذى يسير فيه أى نظام من

* يجعل الإسلام كسائر الأنظمة تطور وتدرج من طريق النقص إلى الكمال فى عقائده وفقهه وغير ذلك . والإسلام ككل فى حياة الرسول عليه الصلاة والسلام بما جاء فيه من مبادئ وأصول وتفرع عليها ؛ وما دخل عليه من دخیل ، من اليونان وغيرهم ، إن لم يوافق مبادئه فإن المسلمين ينفذونه ويهجرونه ، ولا يعد هذا الدخیل فى الإسلام . وليس بصحيح — كما سيذكر فيما بعد — تأثر الفقه بالقانون الرومانى ، وما تأثر به البابسيون فى الأنظمة السياسية من قوانين الفرس مما خالف الحياة الإسلامية كان نقمة وبلاء عليهم . ولنقرأ فى كمال الدين فى عصر النبوة قوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الإسلام ديناً » .

وراجع فى دحض أسطورة أخذ الفقه الإسلامى عن الفقه الرومانى ، ص ٨٤ — ١٠٣ من كتاب : الفقه الإسلامى ، مدخل لدراسته ونظام المعاملات فيه ، للدكتور محمد يوسف موسى ، ط ٣ بدار الكتاب العربى بالقاهرة سنة ١٩٥٨ .

النظم مهما كان نوعه ولونه . هنالك أولاً ما فى النظام نفسه من قوى داخلية ذاتية تمجّل نموه التاريخي ؛ وهناك ثانياً التأثيرات الروحية التي ترد عليه من الخارج ، وتضيف إليه ثروة جديدة وتجمله خصباً ، كما تعمل على أن يسير في طريق التطور . حقاً ، إن فعل التأثيرات الأولى قد أحسّ به بلا شك في الإسلام وتاريخه ، ولكن أثر الضرب الثاني من هذه التأثيرات ، أى التأثيرات الروحية التي جاءت من غيره واستوعبها وتمثلها ، هو الذي يميز أهم عصوره في رأى الباحثين . وبين ذلك إذا عرفنا أن نمو الإسلام مصطنع نوعاً بالأفكار والآراء الهلينية ؛ ونظامه الفقهي الدقيق يُشعر بأثر القانون الروماني ؛ ونظامه السياسي ، كما نكوّن في عصر الخلفاء العباسيين ، يدل على عمل الأفكار والنظريات السياسية الفارسية ؛ وتصوفه ليس إلا تمثلاً لتيارات الآراء الهندية والأفلاطونية الجديدة الفلسفية . على أن من الحق أن نقرر أن الإسلام في كل هذه الميادين قد أكد استمداده وقدرته على امتصاص هذه الآراء وتمثلها ، كما أكد قدرته كذلك على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة ؛ فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا حلّت تحليلاً عميقاً ، ومُبحثت بحثاً نقدياً دقيقاً .

وهذا الطابع العام يحمله الإسلام مطبوعاً على جبهته منذ ولادته . فمحمد [صلى الله عليه وسلم] مؤسسه لم يبشر بجديد من الأفكار ، كما لم يمدّنا أيضاً بجديد فيما يتصل بعلاقة الإنسان بما هو فوق حسه وشعوره وباللانهاية ، لكن هذا وذاك لا ينقصان من القيمة النسبية لطرافته الدينية .

ولكن مؤرخ العادات مثلاً ، إذا حاول أن يحكم على ظاهرة من ظواهر التاريخ ، لا يوجه همه الأول إلى ناحية الطرافة . لذلك ، لكي نقدر عمل محمد [عليه السلام] من الوجهة التاريخية ، ايس من الضروري أن تتساءل عما إذا كان تبشيره ابتكاراً وطريقاً من كل الوجوه ناشئاً عن روحه ، وعما إذا كان يفتح طريقاً

* يقول إن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يبشر بجديد من الأفكار . والرسول عليه الصلاة والسلام قد جاء على فترة من الرسل وغواية وعمى من الأمم ، والناس في شرك وعبادات باطلة ، فهدى الناس وسن لهم الله على لسانه بما أوحى إليه ما كان فيه شفاء لهم وإخراج لهم من الظلمات إلى النور .

جديداً بحثاً . فتبشير النبي العربي ليس إلا مزيجاً منتخباً^(٢) من معارف وآراء دينية ، عرفها أو استقها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها^(٣) التي تأثر بها تأثراً عميقاً ، والتي رآها جذيرة بأن توظف عاطفة دينية حقيقية عند بني وطنه ؛ وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في رأيه كذلك ضرورية لتثبيت ضرب من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلهية .

لقد تأثر بهذه الأفكار تأثراً وصل إلى أعماق نفسه ، وأدركها بإيجاء قوته التأثيرات الخارجية ، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه ، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحياً إلهياً ، فأصبح — بإخلاص — على يقين بأنه أداة لهذا الوحي .

لا يزيد أن تتبع خطوة خطوة المراحل « الپاثولوجية » التي نشأ فيها الشعور بهذا الوحي واعتقاده وثبितته في نفسه .

ومن أجل هذا علينا أن نذكر كلمة ذات معنى قالها « هارناك » عن « الأمراض التي تصيب الرجال الذين فوق البشر دون سواهم » ، والتي يستقون منها حياة جديدة كانت قبل ذلك مجهولة ، كما يتخذون منها قوة تهدم جميع العقبات ، ومن ذلك حمية النبي أو الحوارى^(٤) .

ويمكننا أن نلقى نظرة عامة شاملة على الأثر التاريخي القوى الذي قامت به الدعوة إلى الإسلام ، وخاصة أثرها في الدائرة القريبة التي كان تبشير محمد موجهاً إليها بطريق مباشر قبل غيرها .

حقاً لا جدة أو طرافة في هذه الدعوة ، ولكن قد استعريض عنها بأن محمداً

* رمى النبي عليه الصلاة والسلام — هنا وفي مواضع أخرى — بأنه استقى معارفه من المصادر اليهودية والمسيحية . وقد يأتى نطق بهذه الفرية المعاصرون للرسول ورد عليهم القرآن : (ولقد علم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) . وقد علل هنا إيمان النبي بنبوته تعليلاً ركب فيه حظه من المعرفة التي لا تسمى عن المادة ، ولا تدور المحسوس ، وهو بذلك يجانب الإنصاف .

ثم يشير إلى عدم إمكان الوحي ، وأن أضر الأنبياء مسألة نفسية ترجع إلى تشبع المرء بحالة خاصة من فرط استفرافه فيها ؛ والمؤمنون بالرسول على غير هذا . ويلاحظ أن الأوساط الأجنبية التي انصل بها الرسول لا تدور في التاريخ بحيز الراهب ، ولقد كان ذلك في جلسة والتقاء ، فهل تحدث هذا الأثر الذي لم يتو على إحداثة — كما يقول — نبي من الأنبياء قبله ! .

قد بشر بمذهبه للمرة الأولى بحماس لم يفتر ولم تعوزه المثابرة ، وبمقيدة ثابتة بأن هذا المذهب يحقق صالح الجماعة الخاصة ، وقد كان في ذلك كله مظهرًا للإنكار الذات برغم ستخريه الجمهور به .

والواقع أنه لم تكن هناك أى نتائج تاريخية ذات بال عما أثاره بعض رجال الأديان قبل محمد من الاحتجاج على ما كان عليه قومهم ، وهو احتجاج كان بالعمل أكثر مما كان بالقول ضد الحياة كما كانت تتصورها أو تدركها الوثنية العربية . وفضلاً عن هذا ، فإننا لا نعلم مثلاً ماذا كان نوع تبشير خالد بن سنان ، ذاك النبي الذي ضيعه قومه ، بل كان حظه الاحتقار منهم . الحق إذاً ، أن محمداً كان بلا شك أول مصلح حقيق في الشعب العربي من الوجهة التاريخية .

تلك كانت طرافته ، برغم قلة طرافة المادة التي كان يبشر بها .

هذا ، وفي خلال النصف الأول من حياته اضطرته مشاغله إلى الانصال بأوساط استقى منها أفسكاراً أخذ يجترها في قرارة نفسه ، وهو منطو في تأملاته أثناء عزائه . وليل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة والتي يلمح فيها أثر حالته المرضية ، نراه ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأفربين والأبعدين . ومن الحق أن نلاحظ أن الجماعة التي تقوم على حياة القبائل العربية وأعرافها وتقاليدها فحسب ، لا يمكن أن يكون لها أخلاق عالية بسبب وثنييتها الغليظة الجرفاء .

لقد كان مسقط رأس محمد [مكة] مركزاً من المراكز الهامة الخطيرة لعبادة الأوثان والأصنام ، كما كان مقراً للسكبة المقدسة والحجر الأسود . ومع هذا كانت المادية ، وكبرياء الجاهلية ، وتحكم الأغنياء في الفقراء ، هي الميزات السائدة عند أشراف تلك المدينة ؛ الذين كانوا يفيدون من سدانة السكبة فوائد مادية لها خطرها ، إلى جانب ما كان في هذه السدانة من ميزة دينية وشرف قومي .

رأى محمد هذا ، فأخذ يشكو من اضطهاد الفقراء ، وطمع الأغنياء ، وسوء المعاملة ، وعدم المبالاة بالصالح العام وواجبات الحياة الإنسانية والأشياء الفاضلة الباقية التي تقابل هذه الحياة الدنيا الزائلة ومتاعها : « المالُ والبنونَ زينةُ الحياتِ الدنيا والباقياتُ الصالحاتُ خيرٌ عندَ ربِّكَ نواباً وخيرٌ أملاً » (سورة

الكهف الآية ٤٦) . وعندئذ قابل بين هذه الأمور التي أثارت نفسه ، والآثر الذى كان باقياً وحيّاً فيه ، وهو الأثر المدين به للتعالم التي سبق أن تلقاها وفتحت لها نفسه وأشرها قلبه .

وكان قد بلغ الأربعين من عمره ، وأخذ يقضى وقته على ما تعود في الخلوة في الغيران المجاورة للمدينة [يريد مسقط رأسه أى مكة] ، حيث كان نهياً للأحلام القوية والرؤى الدينية ، وتلكه شعور بأن الله يدعو بقوة تزداد شيئاً فشيئاً ليذهب إلى قومه منذراً بإيهم بما يؤدى بهم ضلالهم من الخسران المبين . وبكلمة واحدة ، أحس بقوة لا يستطيع لها مقاومة تدفعه إلى أن يكون مريباً لشعبه ، أى « منذره ومبشره » .

٣ — وفي بدء رسالته كانت تأملاته تأخذ طريقها إلى الخارج في شكل أمثال مضروبة للحياة الأخرى eschatologiques ، كانت تفرض نفسها على مخيلته بقوة تزداد يوماً بعد يوم ، وهذه التأملات هي التي كونت الفكرة الأساسية التي بنى عليها تبشيره . وما سمعه أو عرفه عن يوم الحساب ، الذي سيقع يوماً ما على العالم كالصاعقة ، أخذ يطبقه على الأمور التي يراها حوله ، والتي كانت تملأ نفسه اشتزازاً . فتراه يواجه عدم اكتراث سادة مكة وكبرياءهم وجبروتهم بإذارهم بيوم الحساب القريب منهم ، ورسم بحروف من نار صورة البعث وصورة الحساب . وتفاصيل كل ذلك كانت تتمثل له في رؤا الانجذابية في أشكال مروعة مخيفة .

فالله رب العالمين ومالك يوم الدين يدعو إلى رحمته ، من أنقاض العالم المهتم ، المخلوقات الخاضعة التي لم تعارض بالاحتقار والاستهزاء صوت المنذر المكروب ، ولكن أنابت إلى نفسها وارتفعت فوق عاطفة العجب والخيلاء ، بما لها من مال ومتاع وسلطان ، إلى عاطفة الإعجاب بتبليغها لله الواحد اللانهاى رب كل شيء ومالك الأمر كله .

وهكذا أسس محمد دعوته إلى التوبة والندم والخضوع والإسلام على تمثيلات تتعلق باليوم الآخر قبل كل شيء . وحالة الإدراك هذه كان من نتائجها ، لامن أسبابها ، أن نبذ محمد الشرك الذي حطت عقائده من شأن القدرة الإلهية التي لاحد لها ، ووزعها بين آلهة متعددين .

إنه صدر في تبشيريه في هذه الناحية عن أن من دعوه شركاء لله لا يمكن أن ينقموا أو يضروا ، وأنه لا يوجد إلا مالك واحد ليوم الدين ، وليس هناك من يقاسمه شيئاً من سلطانه غير المحدود في إصدار حكمه النهائي الذي لا مردّ له .

وهذا الشعور بالتبعية المطلقة الذي كان يجد يحس به بقوة ، لا يمكن أن يكون ملهماً إلا من كائن واحد هو الله الواحد الأحد . لكن صورة اليوم المخيفة ، التي استوحى سماتها أو قرت في ذهنه بصفة خاصة من الأدب الديني للمحرفين ، لم يكن هناك أمل يقابلها في مملكة تكون في المستقبل للسّموات . فحمد منذر بنهاية العالم ، ويوم الغضب والحساب* ؛ ولهذا نراه في نظريته الخاصة بالدار الآخرة يعيل إلى جانب التشاؤم ، أما التفاؤل فهو نصيب المصطفين للجنة دون غيرهم ، ومن ثم لم يبق له بريق من الأمل في هذا العالم الأرضي .

إذاً ، ما كان يبشر به خاصاً بالدار الأخرى ليس إلا مجموعة موارد استقفاها بصراحة من الخارج يقينا ، وأقام عليها هذا التبشير . لقد أفاد من تاريخ العهد القديم - وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء - ليدّكر ، على سبيل الإنذار والتمثيل ، بمصير الأمم السالفة الذين سخروا من رسلهم الذين أرسلهم الله لهدايتهم ووقفوا في طريقهم*** ، وبهذا انضم جد إلى سلسلة أولئك الأنبياء القضاة بوصفه آخرهم عهداً وخاتمهم .

وإلى القارئ أهم ما يشمله أقدم أجزاء هذا الكتاب الموحى به ، المعروف باسم

* « يوم الغضب » هذه بداية ترنيمة تنشد في الجناز عند المسيحيين الغربيين .

** ذكر - هنا وفيما قبل - أن الرسول في مكة كان حديثه حديث من استولت عليه الرؤى المشبعة بالدار الآخرة ، ما يكون فيها ، وأنه كان مقصوراً على الإنذار والتخويف . وقد كان أهم ما يشغل الرسول في تلك الحقبة التوحيد وحجاج المشركين ، وقد كان ينزل في تلك المدة من الآداب الاجتماعية والأحكام ما يقتضيه الحال ؛ وترى أن سورة الأعراف مكينة ، وفيها : « يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ، واكلوا واشربوا ولا تسرفوا » . وفي سورة الأنعام المكينة كثير من الأحكام : « وجعلوا لله ما ذرأ من الحرت والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا » ، وفيها : « قل تعالوا أتأل ما حرم ربكم عليكم ... » الآيات .

*** ذكر أنه استفاد من العهد القديم ومن قصص الأنبياء . فهل برهن على هذا ؟ إن هذا قول بلا دليل أو شبه دليل ، فلا يستحق عناء المناقشة !

القرآن ، والذي هو أيضاً أثر من آثار الأدب العالمى ؛ صور مرسومة بألوان قوية عن نهاية العالم والحساب الأخير ؛ حض على إعداد المرء نفسه لهذا اليوم بترك الكفر ونبذ الحياة الدنسة التى كان يحياها أولاً ؛ قصص عن سلوك الأمم القديمة نحو من أرسل إليها من الأنبياء والرسل وعن مصايرها ؛ تدليل ، يخفق العالم وتكوين الإنسان تكويناً عجيباً ، على قدرة الله المطلقة وتبعية المخلوق له ، حتى إن الله يستطيع أن يميته ويبعثه كما يشاء .

والكتاب مكون من مائة وأربع عشرة سورة ، بعضها طويل وبعضها قصير وثلاث هذه السور يرجع فى عهده إلى السنوات العشر الأولى وهى الفترة التى كان يعمل بركة فيها .

٤ — وسوف لا أفص هنا تاريخ نجاحه وفشله . إنما أذكر أن عام ٦٢٢م كان مستهل تاريخ الإسلام . لقد هاجر النبي ، مدفوعاً بسخرية قومه ، إلى يثرب ، وهى المدينة الضاربة إلى الشمال ، والتي يظهر أهلها أكثر استعداداً لقبول ما يتعلق بالنظام الدينى من عواطف وإحساسات ، وذلك لأنهم فى أصلهم من جنوب الجزيرة العربية .

وفضلاً عن هذا ، فإن الأفكار التى كان يبشر بها كان من الواجب أن تظهر أقل غرابة لديهم ، إن لم تكن مألوفاً أكثر لهم ، إذ كان للدين اليهودى ممثلون كثيرون بينهم . وكان من ذلك ، وللعون الذى بذله أهل هذه المدينة للنبي وأصحابه المهاجرين معه أن صارت يثرب « المدينة » أى مدينة الرسول ، وظلت تحمل هذا الاسم حتى الآن . وفى هذه المدينة استمر الرسول يظهر أنه موحى له بواسطة الروح الإلهى كما أن الجانب الأكبر من القرآن نراه يحمل طابع وطنه الجديد .

ولكن إذا كان عهد فى حالته الجديدة قد استمر فى الشعور برسالته وبوجوب تأديتها ، فإن تبشيره قد اتخذ إلى جانب هذا اتجاهاً جديداً ، فلم يصبح حديثه حديث من استولت عليه الرؤى المشبعة بالدار الآخرة وما يكون فيها .

بل إن تلك الحالة الجديدة جعلت منه أيضاً مجاهداً وغازياً ، ورجل دولة ، ومنظم

جماعة جديدة أصبحت تتسع وتنمو شيئاً فشيئاً . عندئذ اتخذ الإسلام باعتبار نظامه شكبه النهائي ، وعندئذ ظهرت البدور الأولى لنظامه الاجتماعى والفقهى والسياسى .

والوحى الذى نشره محمد فى أرض مكة لم يكن لبشير إلى دين جديد . فقد كان تعاليم واستعدادات دينية نمتها فى جماعة صغيرة ، وقوى فى أفراد هذه الجماعة ، فهماً للعالم مؤسساً على الحكم الإلهى ؛ ولكن لم يحدد ، تحديداً دقيقاً حينئذ ، أشكال هذا الحكم أو مذاهبه .

لقد كان يطالب من المسفين أن يكونوا من المتقين ؛ لكن هذه التقوى كانت تبدو فى شكل شعائر عملية زهدية كما كان الحال كذلك لدى اليهود ولدى المسيحيين ، وفى شكل صلوات ذات ركوع وسجود ، وفى شكل امتناع اختياري عن الطعام والشراب (الصوم) ، وفى أعمال خيرية لم تحدد كيفيةها وأوقاتها وعددها تحديداً يقوم على قواعد دقيقة . وبالإجمال فإن الحدود الخارجية لمجتمع المؤمنين كانت لم ترسم بعد .

إنه فى المدينة فقط ظهر الإسلام نظاماً له طابع خاص* ، وله فى الوقت نفسه صورة الهيئة السكاكفة ؛ إنه فى المدينة قامت طبول الحرب التى تردد صداها فى جميع أزمته التاريخ ، ووعاها التاريخ فيما وعى . فى المدينة صار الرجل الذى كان بالأمس ضحية صابرة ، والذى كان يدعو [لله ودينه] فى وسط فريق صغير من أتباعه ، والذى سُرد عن الوسط الذى يسوده أنشراف مكة ، والذى كان خاضعاً مسلماً** .

* يقول إن الوحى الذى نشر فى مكة لم يكن لبشير إلى دين جديد ؛ هل صحيح هذا وفى سبيله قاوم رجال مكة وغضب المؤمنون ! كانت فى مكة كل عناصر الدين الجديد : فيها التوحيد ، والصلاة ، والصدقة ، ومراقبة الخالق فى عمل العبد ، وإذا كان من مقومات الدين المقاومة والتضحية ، فند كان ذلك فى مكة على أتم الوجود ؛ وكانت فى مكة الهجرة إلى الحبشة وغيرها من مظاهر الثبات والكفاح والإباء . وهو يقول بعد عن التنظيمات الاجتماعية : إنه قد وضعت مبادئ بعضها فى مكة ، فكيف إذن لا يكون فى مكة دين جديد ؟ على أنه يذكر فى موضع آخر أن العقيدة الإسلامية فى خطوطها الأولية ترجع إلى العصر المكي .

** يقول : إن الإسلام ظهر فى المدينة ... والإسلام وليد مكة ، ولقد تربى رجال الإسلام فى مكة على صفات المسلم الحقيقى ، ومن ثم كان المهاجرين الذين كانوا فى مكة من المزايا المكتسبة مالم يدرهم فيها من أن يدرهم .

*** ليس بصحيح أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان فى مكة خاضعاً مسلماً . فإخضع قط ، وحديثه مع عمه أبى طالب وقد عرض عليه سادة قريش أن يؤتوه أقصى مايتناه من فى وسطه من =

صار هذا الرجل — وتلك كانت حالته — ينظم أعماله حديثه ، كما ينظم طريقة توزيع الغنائم والأسلاب ، ويضع قوانين لتنظيم الأموال والوارث ، بعد أن كان زاهداً في المال وجمعه . نعم ، إنه استمر في التحدث عن باطل هذه الحياة وأمورها ومتاعها ، لكنه مع هذا أصبح على القوانين ، ويضع الترتيب لأموال الدين العملية وأهم احتياجات الحياة الاجتماعية .

عندئذ أعطيت القواعد التي تنظم السلوك في الحياة شكلاً ثابتاً ، وهذه القواعد هي التي اتخذت أساساً للتشريع التالي . على أن بعض هذه النظم كانت قد وضعت في صور أولية في مواعظ مكة ، أي وضعت مبادئها ، ثم نقلت هذه المبادئ مع المهاجرين المسكين إلى مدينة النخل في الجزيرة العربية .

من أجل ذلك لنا أن نقول إنه في المدينة على الأحرى ولد الإسلام ، ففيها رسمت الخطوط الرئيسية لحياته التاريخية . ومن ثم كان كلما نطلب الأمر تجديداً دينياً في الإسلام لا يجدون بداً من اللجوء إلى سنة المدينة ، حيث بدأ محمد مع الصحابة بتحقيق حياة مطابقة لما جاء به من دين ومذاهب ، وسنمود فيما بعد إلى هذه النقطة .

فالهجرة إذاً في التاريخ الإسلامي مرحلة هامة ، لا فيما يتعلق فقط بتغيير مصير الأمة الخارجي ، بل هي مرحلة هامة من نواح عديدة مختلفة . إنها ليست فقط نقطة السير التي قام منها فريق صغير من صحابة النبي الذين وصلوا ساليين إلى المدينة ، بكفاج ضد خصوم النبي ، وبحروب متوالية توجت عام ٦٣٠م بفتح مكة وإخضاع الجزيرة العربية كلها فيما بعد ؛ إنها مع هذا كله أيضاً ، مرحلة من مراحل تكوين الإسلام الديني .

إن العصر المدني قد أدخل تمديلاً جوهرياً حتى في الفكرة التي كونها محمد عن

== مال وجاه معروف غير منكر . وليس بصحيح ما يشر به كلامه أنه عليه السلام في المدينة انقلب محباً للمال جاءاً له ، وقد كان في مكة فيه من الزاهدين . فكم حيزت له أموال في المدينة فقرعها ، وإنما وضع الأنظمة المالية للجماعة الإسلامية ، وأسر الدين وأسر الدنيا مقترنان في الشريعة الإسلامية ، وقد وضع سير الإنسان في حياته كلها تعاليم وأحكام ، وكلت المؤمن أن يزن كل عمل من أعماله بميزان الشرع ، فالتحدث عن شؤون الآخرة لا يتمد — كما توهمه عبارته — عن شؤون الدنيا والنظام الاجتماعي .

خطابه الخاص ؛ ففي مكة كان يشمر أنه نبي يتمم برسالته سلسلة رسل التوراة ، وأن
لهذا عليه — مثل أولئك الرسل — أن يقوم بإنذار أمثاله في الإنسانية و
من الضلال .

أما في المدينة ، وقد تغيرت الظروف الخارجية ، فقد تغيرت مقاصده وخططه
واتجهت اتجاهاً آخر كذلك بحكم تلك الظروف الخارجية . ولا غرو ! فقد وُجد
في بيئة تختلف عن بيئة مكة ، فكان هذا مما جعله يرفع إلى المقام الأول مظاهر أخرى
من مظاهر رسالته النبوية .

إنه يريد الآن إصلاح دين إبراهيم وإعادته إلى أصله بعد أن نال منه التنوير
والإفساد ، وكان تبشيره مختلطاً ببعض التقاليد القديمة التي تتعلق بإبراهيم [عليه السلام]
فالشعائر التي أسسها قد سبق أن وضع أساسها إبراهيم . لكنها حُرِّفت في خلال
الأزمان والأجيال واتجهت نحو الوثنية . إذاً ، لقد أصبح يريد إقامة دين الله الواحد
كما جاء به إبراهيم ، كما أنه بوجه عام كان مصداقاً لما سبق أن أوجاه الله ابن تقدمه من
الرسل والأنبياء (٥) .

فتحريف الوحي القديم ونموضه ، اللذان أصبحا مناط شكواه ، صار لهما منذ
ذلك الوقت أهمية كبيرة في تكوين فكرته عن رسالته النبوية وما تتطلب من واجبات .
ذلك بأن بعض الذين مالوا عن دينهم الأول ، والذين كانوا يرغبون في مرضاته ،
قد قوَّوا فيه عقيدة أن أنصار الدين القديم كانوا قد حرفوا الكتاب (٦) ، وأنهم أخفوا

* ذكر أن الرسول في المدينة غير طابعه ومنهجه عما كان عليه في مكة ، فقد كان في مكة
يعلن أنه يأتي عن سبقة من الأنبياء ، أما في المدينة فيخرج على هذا المبدأ ، وهذا غير صحيح ؛
فما زال حتى توفاه الله يتفق مع من سبقه من الأنبياء في الأصول العامة للدين من التوحيد وعقيدته ،
واختلاف الفروع لا يعد خلافاً .

ويذكر المؤلف أنه يدعو إلى إصلاح دين إبراهيم وتطهيره عما حلق به ؛ وهذا حق في الأصول
العامة ، أما في الفروع فهل يستطيع المؤلف أن يثبت هذا ؟ وهل كينية العبادات وأنظمتها في
الإسلام كانت في عهد إبراهيم ؟ يبدو من المؤلف الاضطراب في هذه الناحية ؛ فإني مرة مارج
على الأنبياء ، وهو مع هذا لم يأت بجديد بل أتى بدين إبراهيم !

** ذكر أن الداخلين في الإسلام من الكتابيين هم الذين قوَّوا عند الرسول عليه الصلاة
والسلام عقيدة أن الكتابيين حرفوا في كتبهم مرضاة للرسول . وماذا كان مع الرسول من أسباب —

البشارات التي جاء بها أنبياء التوراة وأنبياء الإنجيل عن ظهوره في المستقبل . وهذه الشكوى ترى جبروتها في القرآن ، ومن بعده جاءت الكتب الإسلامية وتوسعت فيها توسعاً كبيراً .

والجدل ضد اليهود والمسيحيين شغل مكاناً كبيراً في الوحي المدني . لقد كان فيما مضى يعترف بأن الصوامع والبيع والصلوات تعتبر أمكنة عبادة حقيقية (سورة الحج : ٤٠) ، لكن الأمر تغير بعد هذا ؛ كما صار رهبان المسيحيين وأخبار اليهود موضع مهاجمة منه ، وقد كانوا في الواقع أساتذة له ، لذلك تراءى لا يسلم بأنهم حريون بأن يكون لهم على أتباعهم سلطان شبه إلهي (سورة التوبة : ٣١) ، لأنهم أناس أنانيون يضلون الناس ويصدونهم عن سبيل الله (سورة التوبة : ٣٤) .

== السلطان والمرغبات ؟ هذا اتهام من الكتاب لم يبرهن عنه ؛ اتهام للرسول . واتهام لمن تبعه من المؤمنين ، بلا دليل !

* ذكر أن السورة ٢٢ اعترفت بالصوامع والبيع والصلوات أمكنة حقيقية للعبادة ؛ والآية التي تشير إليها هي قوله تعالى في سورة الحج : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض هدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً » ، وهذا في موضوع الدافع للأذن بقتال المشركين دفعاً لهم عما يبيعون من مقاومة الدين ومفاته . والكتائبون — مهما كانوا — أقرب إلى الإسلام من المشركين ، ومن ثم أقروا على الجزية وكان لهم بالتزامها أحكام المسلمين ، فالتصود أنه لبقاء مظاهر الدين وشعائره في كل عهد لا بد من دفع المشركين . وقد كانت الصوامع والبيع والصلوات معابد صالحة في أزمنتها ، وكان التعمد فيها بما صبح من اليهودية والنصرانية مقرباً إلى الله ، وفي الإسلام بطل التعمد فيها . ولكن يقر منها ما ألزم أهلها حكم المسلمين على ما هو مبين في الفقه ، فيحظر الإسلام في هذه الحالة أن ينالها أحد من المسلمين بسوء .

ويقول الزمخشري : « دفع الله بعض الناس بعض إظهاره وتسلطه المسلمين منهم على الكافرين بالجهادة ، ولولا ذلك لاستولى المشركون على أهل الملل المختلفة في أزمنتهم وعلى معتبداتهم فهدموا ، ولم يتركوا للنصارى بيعة ، ولا لرهبانهم صوامع ، ولا لليهود صلوات ، ولا للمسلمين مساجد . أو تغلب للمشركون من أمة محمد صلى الله عليه وسلم (يريد أمة الدعوة) على المسلمين وعلى أهل الكتاب الذين في ذمتهم — لاحظ هذا القيد — وهدموا معتبدات الفريقين » .

** ذكر أنه في سورة الحج كان الرسول قريباً من أهل الكتاب ، وفي سورة المائدة كان مجافياً لهم . ونرى في السورة الأخيرة : « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم » . فترى القرآن يقرر لهم هذه الميزة ، ويلاحظ أن السورتين مدنيتان ، وإن تأخرت الثانية عن الأولى في النزول .

*** يذكر أن أخبار اليهود ورهبان النصارى كانوا أساتذة للرسول ؛ فمضى كان ذلك ؟ والرسول عليه الصلاة والسلام لأول حلوله بالمدينة ، بقر اليهود : نابز أخبارهم وهم ناصبوه العدا .

إلا أنه في موضع آخر يعترف صراحة بفضل الرهبان المتقشفين المتواضعين ، ويرى أن ميلهم الطبيعي للمؤمنين بقرتهم إليهم أكثر من اليهود الذين رفضوا الإسلام رفضاً باتاً (سورة المائدة : ٨٤) ، كما يلوم أحبار النصارى لما أضافوه إلى الشريعة الإلهية (آل عمران : ٧٥) .

فالسنوات العشر بالمدينة كانت عصر دفاع وهجوم بالسيف واللسان .
٥ — وبديهي أن التغير الذي حدث في الطابع النبوي لمحمد ، قد أثر في أسلوب القرآن وشكله الأدبي .

فمنذ أقدم روايات الكتاب قد ميَّزَ بحق بين العنصرين ؛ فبين المائة والأربع عشرة سورة التي يشتملها الكتاب ميّزَ تميزاً واضحاً بين السور المسكية والسور المدنية . والبحث النقدي والبلاغي للقرآن يبرر هذا التمييز التاريخي بوجه عام . ففي العصر المسكي جاءت المواعظ ، التي قدم فيها عهد الصور التي أوحىها إليه حقيقته الملتصقة ، في شكل وهمي خيالي حاد تلقائي ذاتي ، وهو في هذا العصر لا يُسمع صلصلة سيفه ، ولا يتحدث إلى محاربين أو رعايا مسالمين ؛ بل يُظهر الجوع معارضيه ومناقضيه العقيدة السائدة في نفسه عن قوة الله خالق العالم وربّه وسلطانه غير المحدود ، وعن اقتراب يوم الحساب الذي يمثله ويراها في الرؤى الوحيّة فينتزعها من راحته انزعاجاً ؛ وهو يعلن عقاب الماضين من الطغاة والشعوب الذين قاوموا نذر الله التي جاءتهم بالسن رسلهم وأنبيائهم .

لكن حمية النبوة وحدثها أخذت في غظات المدينة والوحي الذي جاء بها تهبطاً رويداً رويداً ، حيث أخذت البلاغة في هذا الوحي تصبح ضعيفة شاحبة ، كما أخذ الوحي نفسه ينزل إلى مستوى أقلّ بحكم ما كان يعالجه من موضوعات ومسائل ، حتى لقد صار أحياناً في مستوى النثر العادي .

وفي هذا العصر نرى النبي يستخدم حنكته المفكرة المنظّمة ورويته الدقيقة

* ذكر أن السور المسكية تمتاز في البلاغة بوفنون القول عن السور المدنية . وهذه شذوذة بدأت عليها المستشرقون ، ولا علم لهم بوجود البلاغة وأساليب الكلام ، وقد جاء كل على حسب مقتضيات الأحوال قرآناً عربياً غير ذي عوج .

وتبصره العالى ، فى مقاومة خصومه الذين شرعوا فى معارضة مقاصده وغاياته فى داخل موطنه وخارجه .

كما شرع ينظم أعوانه ومن دخل تحت لوائه ، ويضع - كما أمرنا من قبل - قانوناً مدنياً ودينياً لهذه الهيئة الجديدة التى شرعت فى تثبيت أقدامها ؛ ويسن قواعد لجميع ظروف الحياة العممية . وكان من ذلك أن رأينا حياته الخاصة فى جليل شئونها ودقيقها ، تدخل فى نطاق الوحي الإلهي الصادر إليه ^(٦) .

ويجب ألا يفوتنا الإشارة إلى أن القوة الخطائية [فى القرآن] أخذت تفتر حماسها ، برغم استعمال السجع فى أجزاء القرآن التى نزلت بالمدينة ، كما فى الأجزاء الأخرى المكية .

لقد كانت السور الأولى فى النزول على الشكل الذى تعود الكهان القدماء وضع نبوءاتهم فيه ، ولو جاء فى شكل آخر لما رضى أى عربى أن يرى فيه فرأنا من الله ، على أن عمداً قد أكد أن جميع ما جاء به هو من الوحي الإلهي . ما أعظم الفارق بين سجع السور المكية وسجع السور المدنية !

بينما نرى محمداً يسرد فى الأولى رؤاه الكشفية الإلهامية (ses visions) فى فقرات مسجوعة متقطعة وفق صوت ضربات قلبه المحموم ، رى الوحي فى الثانية يتخذ نفس الشكل السجعى لكنه مجرد من اندفاعه وقوته ، حتى فى الحالات التى أعاد فيها النبي طرق الموضوعات التى تناولها فى السور المكية ^(٧) .

لقد قرر محمد نفسه أن القرآن عمل معجز لا يمكن الإتيان بمثله ؛ ولذلك ينظر المؤمنون إليه هذه النظرة ولا يرون فرقاً بين قيمة العناصر المكونة له ^(٨) ؛ بل يعتبرونه جميعه معجزة إلهية 'حققت بواسطة النبي' ، ويرونها أكبر معجزة تدل على صدق رسالته الإلهية .

٦ - إذاً ، القرآن هو الأساس الأول للدين الإسلامى ، وهو كتابه المقدس ، ودستوره الموحى به . وهو فى مجموعه مزيج من الطوائف المختلفة اختلافاً جوهرياً ، والتي طبعت كلا من العصرين الأولين من عهد طفولة الإسلام .

إن العرب لم يكونوا يحكم مزاجهم وطريقة حياتهم ، بقدر وزن القيم الفوق الأرضية .
 * يذكر أن القرآن فى مجموعه مزيج من طوائف مختلفة اختلافاً جوهرياً ، والقرآن وحدة تامة لا تنفع فيه ولا تضارب ، « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

ولكن النجاح الذى ظفر به النبي وخليفته الأول على معارضى الإسلام قوى عند العرب الاعتقاد فى النبي ورسالته ، وكان لهذا النجاح تأثير تاريخى مباشر .

نعم ! إن هذا النجاح لم يحقق ، على ما زال نسلم به حتى الآن^(٩) ، الوحدة التامة بين القبائل العربية المتفرقة سياسياً ، والمنقسمة على نفسها حتى من الوجهة الدينية بسبب عباداتها المحلية ، وكذلك الأمكنة التى خصصت للعبادات المشتركة لم توحيد بين أفراد مستقرين ثابتين^{١٠} ، ولكن مما لا ريب فيه أن هذا النجاح أسس رابطة أقوى جمعت بين جزء كبير من هذه العناصر المتخاضمة .

وقد كان النبي قد اقترح مثلاً أعلى ، وهو جمع القبائل فى وحدة طائفية أخلاقية ودينية على أساس الدين الذى جاء به ، وأن يكون أساس هذه الوحدة الشعور بالخضوع جميعاً لله الواحد الأحد . (سورة آل عمران : ١٠١ ، ١٠٢) : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون ، واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا رادكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فأثف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً » .

فتقوى الله هى التى أصبحت معيار التفوق والكرامة ، لا اعتبارات الحسب والقبيلة . وفكرة هذه الوحدة صارت تتسع شيئاً فشيئاً بعد وفاة النبي ، بفضل النزوات التى نجحت نجاحاً لم يسبق له مثيل فى تاريخ العالم .

* يذكر أن العرب لم يكن فى مزاجهم إدراك قوة الدين والاهتداء إلى الحق ، وانغمسوا للدين حين رأوا نجاح الرسول عليه الصلاة والسلام ونجاح خلفائه ، ونجاح النبي وخلفائه الذى يريده الكتاب كان بالعرب ؛ على أنه يقتصر الكلام فى اتباع الرسول على العرب ، وقد كان منهم غير العرب .

** يذكر أن الإسلام لما يوحد تماماً بين القبائل العربية ، وأنه ما يزال الاختلاف فى العبادات المحلية إلى الآن ، وظاهر هذا أن الاختلاف فى الدين لم ينتظم عن العرب ؛ والعرب اتحد ديمياً بالإسلام ، ولم يبق خارج عن الإسلام من مشركيهم أحد ؛ فأما النصارى — وقد كانوا فريقاً من قلوب — فقد ضربت عليهم الجزية فى أيام عزة الإسلام ومنعته ، وقد كانوا فى أطراف الجزيرة ؛ وحرص الخلفاء على ألا يبقى فى صميم جزيرة العرب دين غير دين الإسلام ، ومن ثم أجلى عمر اليهود عن خير .

فأما ما يشير إليه من الخلاف الباقى إلى الآن ، فهو خلاف فى الفروع مبنى على الاجتهاد فيه لم يأت فيه نص قاطع ، وهذا لأيسر الوحدة الإسلامية فى شئ ، وكذلك الاختلاف فى التوسل وما إليه . ويقول إن الأمكنة المخصصة للعبادات المشتركة عند المسلمين لم توحيد . وأمكنة العبادة هى المساجد ، وهى سواء عند عامة المسلمين ، وما عهدنا فريقاً من المسلمين أخذت بتسجد ؛ فإن أوماً إلى معابد البهائية والنادانية فأولئك بريئون من الإسلام والإسلام براء منهم ، وهم بعد أيسوا من العرب .

٧ - ونحن إن كنا نستطيع أن نصف بالطرافة شيئاً مما جاء به النبي من الوجهة الدينية ، فهو الجانب السلبي من وحيه الذي كان يشربه . هذا الجانب كان من الواجب أن ينقذ شعائر العبادات والمجتمع وحياة القبائل وإدراكهم للعالم وتصورهم له من جميع ضروب الوحشية والفظاعة البربرية التي كانت سائدة في الوثنية العربية ، والتي كان يسميها الجاهلية في مقابل الإسلام .

أما المذاهب والقواعد الوضعية الواقعية فكانت ذات طابع انتخابي كالسبق أو ضحائه ، وقد أسهم في تكوين عناصر هذه المذاهب والقواعد الدين اليهودي والدين المسيحي على سواء ، وتفصيل هذا الإسهام أو الاشتراك لا محل للحديث عنه هنا^(١٠) . ومن المسلم به من الجميع أن المقائد الإسلامية في صورتها النهائية قامت على خمسة أركان أساسية ، ترجع في خطوطها الأولية - من شعائرية وإنسانية - إلى العصر المكي ، وإن كانت لم تأخذ نظامها الثابت إلا في العصر المدني .

وهذه هي : أولاً الاعتقاد بالله الواحد والاعتراف بمحمد رسول الله ؛ ثانياً شعيرة الصلاة التي كانت بصورتها الأولى من قيام وقراءة ، وبما فيها من ركوع وسجود ، وبما يسبقها من وضوء ، تتصل بالمسيحية الشرقية ؛ وثالثاً الزكاة التي كانت في أول الأمر صدقات اختيارية ، ثم صارت بعد جزءاً معيناً أو ضريبة محددة تنفق في سبيل تدبير حاجات المجموع ؛ ورابعاً الصوم الذي جعل أولاً في اليوم العاشر من الشهر الأول ، أي عاشوراء ، محاكاة للصوم اليهودي الأكبر ، ثم نقل بعدئذ إلى شهر رمضان ؛ وخامساً الحج إلى المعبود الوطني العربي القديم في مكة ، أي إلى الكعبة بيت الله^(١١) . وهذا الركن الأخير احتفظ به محمد عن الوثنية ، لكنه جعله متفقاً والتوحيد ، وعدل معناه مسترشداً في ذلك ببعض الأساطير الإبراهيمية^{١٢} .

^{١٠} يذكر أن الإسلام اقتبس من الديانتين الموسوية والعيسوية في القواعد الوضعية الواقعية . ولنت شعري ماذا يريد بهذا الكلام المبهم ؟ فهل يريد أن في الإسلام صلاة كما فيها صلاة ؟ ولكن ، أفلا يعلم أن الصلاة في الإسلام غيرها فيها ، وكذلك الصيام والزكاة . وإذا أحسن الكاتب مثالبه "فأرى" له بالبيان يفر من الميدان ، بدعوى أن المقام ليس للإفاضة في هذا الحديث ، ونسكن المنام كان غنياً عن الرجم بهذه الدعوى والترى بهذا القند !

^{١١} الأساطير الإبراهيمية . من أدب المؤرخ ألا يضيئ على الحوادث عقيدته الخاصة ، وإنما يذكرها كما حدثت ، ويذكر البواعث عليها ، ويدع الحكم فيها . ولكن الكاتب لا يلتزم هذا =

وكذلك بعض عناصر القرآن المسيحية نعرف أنها وصلت إلى محمد عن طريق التقاليد أو الروايات المتواترة المحرفة ، وعن ابتداءات المسيحية الشرقية القديمة ، كما ينضم إلى هذا وذاك شيء من الغنوصية الشرقية .

ذلك لأن محمداً قد أخذ بجميع ما وجدته في اتصاله السطحي الناشئ عن رحلاته التجارية ، مهما كانت طبيعة هذا الذي وجدته ، ثم أفاد من هذا دون أى تنظيم . وفي سبيل التمثيل لذلك نذكر أنه ما أعظم الفرق بين فهمه وتصوره السابق لله ، والكلمة ذات النزعة التصوفية (سورة النور : ٣٥) التي يسميها المسلمون آية النور (١٢) !

فالنزعة التي كانت تسود في الأوساط الغنوصية^{***} (المرقونيون وغيرهم) ، والتي كانت ترمى إلى الخط من قيمة شريعة العهد القديم واعتبار هذه الشريعة صادرة من إله شديد بعيد عن الرحمة ، قد نفذت إلى الأفكار التي نشرها النبي بخصوص شريعة اليهود ، وبخاصة فيما يتعلق بما حرمه الله عليهم من المآكل عقاباً لهم على عصيانهم^{****} وقد نسخ الله هذه التحريمات إلا أشياء قليلة جداً مستثناة ؛ إن الله لا يحرم على المؤمنين أى شيء طيب ، وأما ما فرضه على اليهود من قوانين فهو قيود والتزامات

= الأدب ؛ فزرو الحج في أساسه إلى إبراهيم أمراء به الإسلام ، فلي الكاتب أن يدون هذا حسب ، ولا يمرض لكون هذا أسطورة أو حقاً صراحاً ، فإن عرض لشيء من ذلك فليكن عند يمينه به ووقوفه عليه بالدليل . وترى هذا الأمر — وهو خلع العقيدة الخاصة للكاتب — منبثاً في أثناء الكتاب في مواضع متعددة .

* يذكر أن بعض عناصر القرآن المسيحية وصلت إلى الرسول عن طريق التقاليد والروايات المحرفة ، وعن ابتداءات المسيحية الشرقية . وقد كان القرآن حرباً على هذه التقاليد والروايات التي تعتمد على الثلاث والصلب وما إليهما ؛ فكيف تكون عناصر القرآن ؟ .

** يذكر أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يأخذ ما يسمعه من الشئون الدينية فيأقيه بدون تنظيم ولا انسجام ، وضرب لذلك مثلاً ما كان يصور به مقام الألوهية وما جاء به في سورة النور من قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » . وكأنه يرى أن هذه الآية فيها شيء من التجسيم ؛ والآية جرت على حد التمثيل ، كما يعرف أهل اللسان .

*** الغنوصية نسبة إلى « الغنوص » وهي كلمة يونانية معناها المعرفة ، ثم أخذت بعد معنى اصطلاحياً ، هو محاولة التوصل إلى المعارف العليا بنوع من الكشف ، أو محاولة تذوق المعارف الإلهية . تذوقاً مباشراً بأن تلقى في النفس إلقاءً .

**** يذكر أن الوحي كان فيه نزعة إلى الخط من شريعة العهد القديم ، وعدها صادرة من إله =

(سورة البقرة : ٢٨٦ ، سورة النساء : ١٦٠ ، سورة الاعراف : ١٥٧) . وهذا يشبه كثيراً النظريات البرقونية ، إن لم نقل إنه مطابق لها تماماً .

وكذلك التقليد القائل بوجود دين قديم نقي كان يجب على النبي تقويمه ، وأيضاً الافتراض القائل بتجريف الكتب المقدسة — هذان ، وإن كانا قد طُبعا بطابع أقوى في الإسلام ، إلا أنه وُجد لهما أصل في بعض الأفكار التي تتصل اتصالاً وثيقاً بتعاليم القديس كليمندس المسبحية .

وبعد أولئك جميعاً نجد النحلة البارسية الزراعية ، التي لاحظ الرسول وجود أنصار لها باسم المجوس إلى جانب اليهود والمسيحيين ، لم تمر دون أن تترك أثراً في شعور النبي العربي : فقد قابها بالوثنية ، وبالدين الموسوي والدين المسيحي أيضاً .

وقد اتخذ عن « البارسية » تعاليم هاماً ، وهو إنكار يوم السبت على أنه يوم ارتاح الله فيه من العمل فصار راحة عامة ، وجعل يوم الجمعة هو يوم الاجتماع الأسبوعي . ومع تسليمه بأن الله خلق العالم في ستة أيام ، فإنه رفض تماماً فكرة أن الله استراح اليوم السابع ، ولذلك لم يجعل يوم الجمعة يوم راحة ، بل يوم اجتماع يستأنف العمل فيه بعد الانتهاء من صلاة الجمعة (١٣) .

== بعيد عن الرحمة ، والوحى من دأبه الإشادة بالمعهد القديم والمعهد الجديد واحترامهما ، والقرآن جاء مصداقاً لما بين يديه من التوراة والإنجيل ، ولما ينمى على من حرف فيهما وبطل . وتحريم أشياء على اليهود لم يكن للقسوة عليهم ، وإنما كانوا يستحقون ذلك ؟ وقد عتب الله سبحانه وتعالى ما قس من تحريم ما حرمه عليهم في سورة الأنعام قوله : « ذلك جزيناهم بينهم وإنما لصادقون » . وأياً ما كان الأمر ، فهذه أمور فرعية تتغير بتغير النبوات من غير إنكار المتأخر على المتقدم ، وكل حق واجب اتباعه وإيمانه .

يذكر أن القول بتجريف الكتب المقدسة قديم . وهذا لا يضير القرآن في شيء . فإن زعم أن صاحب الرسالة قلد في هذا من سبقه فهي دعوى بلا برهان . وهل كان كليمندس يقول بتجريف الكتابين في الثلاث والصاب مثلاً ؟ وهل كان كليمندس ينكر هذه الأمور التي هي من مقومات المسيحية في عهدها البديل ؟

** إن إنكار يوم السبت في الإسلام أنه — كما يزعم غيره — يوم استراح الله فيه قد انبنى على الإدراك الصحيح لصفات الألوهية ، ولما جاء في القرآن : « ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب » ولأنهم الإسلام بعد هذا أن يكون قد أنكر في الإرادة شئ أو غير ذلك .

٨ — وإذا اعتبرنا الآن عمل النبي في مجموعه ، وإذا وجب أن نقول كلمة عن قيمته الذاتية ، ناظرين إليه من ناحية عمله الأخلاقي ، نرى من الطبيعي أن نتجنب كل تقريظ أو جدل .

إن بعض المؤلفين ، حتى من المحدثين ، يتركون أنفسهم يندفعون في عرضهم للإسلام إلى تقدير قيمته الدينية حسب درجات يعتبرونها مقاييس مطلقة ويُقيمون الحكم الذي يرونه عليه لما يكون بينه وبين هذا المقياس المطلق من نسبة . إنهم يحدون فسكرة الإسلام عن الله أدنى من فسكرة الأديان السابقة عنه ، ويقررون أن أخلاقه قاسية خطيرة ، لأنها تقوم على مبدأ الطاعة والخضوع الذي يوجب به اسم الإسلام نفسه ؛ كما لو أن الشعور ، القوى جداً عند المسلمين ، بأن يكون المرء خاضعاً لقانون إلهي لا يتأثر ولا يلين ، وكما لو أن إيمانه في سمو الوجود الإلهي — كما لو أن هذا وذاك ، يظهران عقبات أكيدة تمنعه من الاقتراب من الله بالإيمان والفضيلة وصالح العمل ، ومن أن يكون مقبولا في رحمته (سورة التوبة : ٩٩) . وأخيراً أيضاً ، كما لو أن النظام الفلسفي للأديان يمكن أن يمدل أو يغير من صفة المادة الداخلية للذي يعبد الله متقياً ، والذي — وهو مدرك بتواضع وخشوع تبميته وضعفه وعجزه — يرفع روحه إلى المعين لكل قوة وكمال !

وأولئك الذين يحكمون على أديان غيرهم طبقاً لمقياس ذاتي ، يمكننا أن نذكرهم بالكلمات المظيمة التي قالها عالم اللاهوت الشهير «لوازي» (١٩٠٦ م) . « يمكننا أن نقول عن جميع الأديان إنها ذات قيمة مطلقة بالنسبة إلى إدراك أتباع كل منها ، وقيمة نسبية لدى عقل الفيلسوف والناقد^(١٤) » وبتقدير فعل الإسلام أو أثره في أتباعه ، كثيراً ما تناسينا هذه الحقيقة ، بل كثيراً ما أخطأنا فيما يتعلق بهذا الدين .

إننا اعتبرنا الدين الإسلامي مسئولاً عن عيوب أخلاقية ، ومسئولاً كذلك عن ركود عقل ، وكل ذلك من الاستعدادات الجنسية ، ومع هذا فإن هذا الدين منتشر بين شعوب من أجناس مختلفة^(١٥) خفف وطأة همجيتها بدل أن يذكها كما يُظن .

فالإسلام إذاً ، شأنه في ذلك شأن سائر الأديان ، ليس شيئاً مجرداً حتى يمكن

عزله عن الظواهر والنتائج التي يبدو بواسطتها ، والتي تختلف باختلاف أدوار تطوره التاريخي ومداه الجغرافي والطابع الجنسي لأتباعه .

وقد حاول بعض الباحثين التدليل على قلة القيمة الدينية والأخلاقية للإسلام ، بالاستناد إلى حجج ترجع إلى اللغة التي ظهرت بها تعاليمه ؛ فقد قالوا مثلاً إن الإسلام خال من الفكرة الأخلاقية التي نسميها الضمير ، محاولين أن يسندوا هذا الزعم بأن اللغة العربية نفسها وسائر اللغات الإسلامية خالية من كلمة خاصة للتعبير تعبيراً دقيقاً عما يقصده من كلمة « ضمير » (١٦) .

وأمثال هذه الاستنتاجات يمكن أن يقال بسهولة في غير هذا من الميادين أو الموضوعات ، إلا أنه أصبح من الثابت أن من الأحكام المبسرة التسليم بأن كلمة تكون الشاهد الوحيد الجدير بالثقة على وجود فكرة أو عدم وجودها .

« إن النقص أو الثغرة في اللغة لا يفترض حتماً نفس النقص في القلب » (١٧) ؛ فلو كان الأمر كذلك ، كان لنا أن ندعى بحق بأن شعراء « الفيدا » كانوا يجهلون عاطفة العرفان بالجميل ، لأن كلمة « شكر » غريبة عن اللغة الفيدية (١٨) .

وفي القرن التاسع فقد الجاحظ العلامة العربي ملاحظة أحد أصدقائه من هواة الفنون الجميلة والأدب ، بأن عدم وجود كلمة « الجود » في لغة الروم يمكن أن يتخذ دليلاً على بخل (الروم) الطبوع فيهم ، كما انتقد كذلك الذين أخذوا من فقدان كلمة « نصيحة » في اللغة الفارسية دليلاً أكيداً على الغش الغريزي في هذا الشعب (١٩) . من أجل ذلك حرى بنا أن نجعل للحكم أو المثل الأخلاقية وللمبادئ التي ينعكس عنها الفهم أو الإدراك الأخلاق ، كما هو الأمر في الإسلام ، قوة أعظم من تلك التي نعزوها لكلمة أو تعبير فني ، وفي كثير من تلك الحكم أو المثل والمبادئ إشارة إلى كلمة « ضمير » .

إن بين الأربعين حديثاً النووية ، التي من المعروف أنها تلخص أهم المعارف الدينية للمسلم السكامل ، الحديث السابع والعشرون الآتي ، وهو مستخلص من أعظم كتب الحديث : « عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : البر حسن الخلق ، والإثم ما حاك في النفس وكبرت أن يطلع عليه الناس » .

وقال وابصة بن معبد : « أتيت النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : جئت تسأل

عن البر ؟ قلت نعم ، قال : استفت قلبك ؛ البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب ، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر ، وإن أفتاك الناس وأفتوك .
يريد : « استفت قلبك ، فالذى يسبب اضطرابه يجب أن تنتهي عنه » .
والرواية الإسلامية تعلمُ بواسطة آدم قبل موته نفس هذه التعاليم إلى أبنائه ،
إذ تنتهي هكذا : « عند ما اقتربت من الشجرة المحرمة شعرت باضطراب في قلبي » ،
ومعنى هذا أن ضميرى اضطرب .

إذاً علينا إن أردنا أن نكون عادلين بالنسبة إلى الإسلام ، أن نوافق على أنه يوجد في تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير ، وأن الحياة طبقاً لتعاليم هذه القوة يمكن أن تكون حياة طيبة لا غبار عليها من الوجهة الأخلاقية .

هذه التعاليم تتطلب رحمة جميع خلق الله ، والأمانة في علاقات الناس بعضهم ببعض ، والمحبة والإخلاص ، وقيم الفرائض الأثرة ؛ كما تتطلب سائر الفضائل التي أخذها الإسلام عن الأديان السابقة ، والتي يعترف محمد بأنبيائها أسبائده له .
ونتيجة هذا كله أن المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع أدق ما تتطلبه الأخلاق .
ومما لا شك فيه أيضاً أن الإسلام شريعة ، فهو يخضع المؤمنين به لأعمال شعائرية . ومع ذلك فإن هذا ليس من ناحية التعاليم التقليدية التي استند إليها نموه .

” يذكر أن الإسلام أخذ الفضائل عن الأديان السابقة ، وأن محمداً عليه السلام يعترف بالأنبياء السابقين أساتذته له . وهذه العبارة توهم ما لا يفهم المسلم ؛ فالمسلم يفهم أن الفضائل ومكارم الأخلاق وأصول العقائد تتفق فيها الأديان ، وجميعها من مصدر واحد ، وهو الله العلي الحكيم ، ولم يأخذ دين عن دين ؛ والأنبياء السابقون أمر النبي أن يقتدى بهم في طريقتهم في الإيمان بالله وتوحيده . وأصول الدين دون الشرائع الفرعية ؛ وحاصل ذلك أن يقتدى بهم في المقام على تبليغ ما أمر به والصبر في هذا السبيل ، لا أن يأخذ عنهم ما أتوا به ، فقد كفل الله ذلك بالوحي .
ونرى الكاتب لا يذكر في هذا المقام ما جاء في سورة آل عمران : « وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه ، قال أأقررتم وأخذتم على ذلكنم إصري ، قالوا أقررنا ، قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين » ؛ فقد حملها بعض المفسرين على أن الغرض منها التنويه بقدر الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأنه أخذ العهد على كل نبي أن يؤمن بالرسول إن أحركه ، أو على أن كل نبي عليه أن يؤمن بمن يحيى من الأنبياء بعده . وفي هذا دلالة على أن المتأخر من الأنبياء لا يأخذ عن المتقدم .
فإن قال قائل : هذه دعوى الدينين ؛ قلنا : نعم ، هذه دعواهم بما يعلمون ، ويقطعون به وبؤمنون به ودعوى غيرهم تظن وتوهم ، فهي في حيز الرد والإنكار .

وتطوره بحسب ، بل أيضاً من ناحية أن معينها الأول — وهو القرآن — يعتبر صراحة أن الأعمال بالنيات ، وبعد النية معياراً للقيمة الدينية ، ويرى أنه إذا لم تقترن دقة احترام الشريعة بأعمال رحيمة وخير كانت قليلة القيمة .

ليس البرّ أن تؤكّلوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبيين وآتى المال على حبه (٢٠) ذرى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحسن البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون « سورة البقرة : ١٧٧ » .

وفىما يتعلق بشعائر الحج التى نظمها ، أو على الأحرى احتفظ بها من بين تقاليد الوثنية العربية ، استناداً إلى كلمة الله : « ولنسكل أمةً جعلنا منسكاً ليذكروا اسم الله على ما رزقهم » ، جعل محمد أهمية كبرى لنية التقوى التى يجب أن تصحب هذه الشعيرة حين يقول : « لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم » (سورة الحج : ٣٤ ، ٣٧) .

والجزء الأكبر للإخلاص (سورة غافر : ١٤) وتقوى القلوب (سورة الحج : ٣٣) ، و « للقلب السليم » (سورة الشعراء : ٨٩) مما يطابق الكلمة العبرية « ابيع شاليم » الواردة عن داود فى الزمير . فهذه هى وجهة النظر التى تسود فى تقدير الفضل الدينى للمؤمنين .

وهذا الاقتناع قد نما مذهبياً فيما بعد ، كما شئى ، بفضل التمايم المستخلصة من السنة التى ما لبثت أن شملت جميع نواحي الحياة الدينية ، وبفضل نظرية النية والقصد والروح التى تلهم الأعمال والتى اتخذت معياراً لقيمة للعمل الدينى ؛ فجرد ظل باعث أترى أو رباى مجرد كل عمل طيب من قيمته .

ومن هذا يتبين أنه ليس من قاض عادل يستطيع أن يوافق على هذه الجملة التى نطق بها القسيس رستانى « تيسدال » ، وهى : « من البديهي أن طهارة القلب لا يمكن أن نعتبر ضرورية أو مرغوباً فيها ؛ والواقع ، أنه يصعب علينا أن نقول إنها مستحيلة لدى المسلمين » (٢١) .

ما هو إذا الطريق (ربما يمكن أن تقرب إليه الباب الضيق المؤدى إلى الحياة في إنجيل متى إصحاح ٧ عدد ١٣) الذى يجتازه أهل اليمين الذين كتبت لهم من الجنة ؟ في هذا الطريق لا يُكتفى بالحياة في تقوى غاشة كاذبة ، كلها شعائر تحقق جميع أشكال العبادة الخارجية وصورها .

بل المطلوب هو - فيما يتعلق بمعمل الخير - « فَكْ رَقِيعَةً ، أَوْ إِطْعِمْ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْنَةِ ، يَتِيماً ذَا مَقْرَبَةٍ ، أَوْ مِسْكِيناً ذَا مَقْرَبَةٍ ، ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ ، أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ » (سورة البلد : ١٣ - ١٧) وهذا تفصيل أو شرح مطول لما جاء به النبي « أشعيا » (إصحاح ٥٨ عدد ٦ - ٩) وسنشرح في القسم المقبل أن تعاليم القرآن تجد تكملتها واستمرارها في مجموعة من الأحاديث المتواترة ، التي وإن لم ترد من النبي مباشرة ، تعتبر أساسية لتمييز روح الإسلام . ولقد أفدنا من بعضها في الفقرات السابقة .

ولما أننا قد اجتزنا مرحلة القرآن إلى تقدير أخلاق الإسلام من الوجهة التاريخية طبقاً لخطه هذا الدرس ، لا نستطيع إلا أن نشير إلى أن المبادئ الواردة في القرآن بشكل واضح وصریح نوعاً - وإن كان أولياً - قد توسع فيها ووضحت بعدئذ ، كما قد فصلت بشكل أدق في عدد كبير من التعاليم والمبادئ التي نسبت للنبي بعدئذ .

ففي وصية للنبي إلى أبي ذر نجده يقول : « يَا أَبَا ذَرٍّ ! صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِي هَذَا تَعْدِلُ أَلْفَ صَلَاةٍ فِي غَيْرِهِ مِنَ الْمَسَاجِدِ إِلَّا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ، وَصَلَاةٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ تَعْدِلُ مِائَةَ أَلْفِ صَلَاةٍ فِي غَيْرِهِ ، وَأَفْضَلُ مِنْ هَذَا كُلِّهِ صَلَاةٌ يَصِلُهَا الرَّجُلُ فِي بَيْتِهِ ، حَيْثُ لَا يَرَاهُ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ، يَرْجُو بِهَا وَجْهَ اللَّهِ » (قارن إنجيل متى إصحاح ٦ عدد ٦) . وقيل في موضع آخر عن النبي أيضاً : « هَلْ لِي أَنْ أَقُولَ لَكَ مَا هُوَ الْعَمَلُ الْأَكْثَرُ قِيَمَةً وَفَضِيلَةً مِنْ جَمِيعِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَالصَّدَقَاتِ ؟ هُوَ الْإِصْلَاحُ بَيْنَ عَدُوِّينَ » . وقال عبد الله بن عمر : « مَهْمَا رَكَعْتَ لِلصَّلَاةِ إِلَى دَرَجَةٍ أَنْ يَصْبَحَ جَسْمُكَ مَحْنِياً

* ذكر أن ما جاء في سورة البلد تفصيل مطول أو شرح لما جاء في سفر أشعيا . وهذا كما نرى تنحصر على عادته ؛ وما كان النبي صلى الله عليه وسلم ليعرف من أخبار أشعيا وغيره إلا ما نبأه الله وقصه عليه ، وما رأينا لهؤلاء المتبحرين دليلاً على إفهامهم فيما يزعمون .

كالسرج ، ومهما صحت حتى تصبح جافاً كوتر القوس ، فإن الله لن يقبل أعمالك حتى
تضم إليها التذلل » .

وأجاب النبي عن السؤال : أى الإسلام خير ؟ بأن « أفضل الإسلام هو إتمام
الجمائع ونشر السلام بين من عرفت ومن لم تعرف » ، أى للعالم كله . وجاء عنه أيضاً :
« من لم يمتنع عن قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » ،
« لن يدخل الجنة من أحدث ضرراً لغيره » .

وعن أبي هريرة أن أحدهم تحدث إلى النبي عن امرأة معروفة بصلواتها وصومها
وصدقاتها ، لكن لسانها كان يجرح من حولها ، فحكم النبي عليها قائلاً : « إن مصيرها
إلى النار » . ثم تحدث الرجل نفسه عن امرأة أخرى سيئة السمعة ، لأنها تهمل الصلاة
والصيام ، لكنها اعتادت أن تعطى الموسرين من اللبن وألا تسيء إلى من حولها ،
فقال النبي : « إن مصيرها الجنة » .

إن هذه الأحاديث ، وغيرها من النصوص الماثلة لها والتي يسهل علينا جمعها ،
لا تمثل مجرد وجهات نظر شخصية خاصة بطبقة سامية أخلاقها فحسب ، بل إنها تشير
عن الشعور أو العاطفة العامة لفقهاء الإسلام ، وربما كان الغرض منها مقاومته التقوى
الكاذبة التي كانت منتشرة حينئذ .

ومن الواضح أن هذه النصوص بعيدة عن الإعلان بأن خلاص الروح وأمنها
متوقف فقط على رعاية الشرائع الصورية ؛ « الإيمان بالله والعمل الطيب التقى » أى
أعمال الإحسان ، هذا هو لب الحياة المحبوبة عند الله .

على أن الأمر إذا كان متعلقاً بصفة خاصة بالجانب الشكلى للسلوك الدينى ، لا نجدهما
يذكر أولاً إلا الصلاة ، التي تؤدي بحركات دينية مشتركة ويراد بها إظهار الخضوع
لقدره الله التي لا حد ولا نهاية لها ، ثم تأتي بعدها الزكاة ، التي يجب أدائها لصالح
الجمتمع العام ، ولهذا وضعها المشرع في المكان الأول ، شعوراً منه بواجب الرعاية
للفقراء والمساكين ومن إليهم من الأراامل والأيتام وأبناء السبيل .

ولكن الإسلام ، في خلال توسعه التالى وبفعل التأثيرات الأجنبية ، ترك مجالاً
لدقة الفقهاء الفتيين وعلماء العقائد ، وكان دخول الحكمة التفكيرية على مبادئ
الطاعة والإيمان بالله (إيماناً قلبانياً) سبباً لإفسادها . وسنشهد في القسمين التالين

(الثاني والثالث) هذا التطور ، كما سنجد أيضا فيما يلي من هذه الدراسة نزعات كان لها رد فعل ضد هذا الضلال .

٩ — ولنتقل الآن إلى ظلال هذه اللوحة . لو أن الاسلام قد تمسك بشهادة التاريخ الحق تمسكا دقيقا لوجد أنه لا يستطيع أن يمد المؤمنين به بفكرة مثالية للحياة الأخلاقية ، وهي فكرة اتخاذ الرسول مثلا أعلى واحتذائه . لكن المؤمنين لم يتركوا أنفسهم يتأثرون بصورة محمد كما رسمها التاريخ الصادق ، بل حل محله منذ أول الأمر الأسطورة المثالية للنبي في رأيهم .

إن علم الكلام في الإسلام قد حقق هذا المطلب ، بما رسم للنبي من صورة تتمثل به بطلا ونموذجاً لأعلى الفضائل ، لا مجرد أداة للوحى الإلهي ونشره بين غير المؤمنين (٢٢) على أنه يبدو أن هذا لم يردده محمد نفسه ؛ فقد قال إن الله أرسله « شاهدا ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً » (سورة الأحزاب : ٤٥ ، ٤٦) ، أى إنه مرشد لا نموذج ومثل أعلى ، أو على الأقل إنه ليس كذلك (أسوة حسنة) إلا بفضل رجائه في الله وذكره الله كثيراً (سورة الأحزاب : ٢١) .

ولقد كان — على ما يبدو — مدركا بإخلاص إدراكا صحيحا ضعفه الإنسانى ، وكان يريد أن يرى فيه المؤمنون رجلا له عيوب الإنسان ، ومن ثم كان عمله أعظم من شخصه . ولم يشعر في نفسه أنه قدس ، ولم يرد أنه يعتبر كذلك ، وسنعود إلى هذا

« الآية » انذ كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً « أساء المؤلف فيهها ؛ فتوله : لمن كان يرجو الله واليوم الآخر بدل من لىك ، فكأنه قل : انذ كان لمن يرجو الله واليوم الآخر أسوة حسنة فى رسول الله . أفبعد هذا يقال : لم يكن أسوة الخ . ولقد كان الرسول فى حياته مثالا أعلى للمؤمنين قبل أن يخلق علم الكلام ، وكانوا يقتدون به فى كل شىء ، حتى فى العادات ، وانتساء ابن عمر وغيره معروف ؛ وكذلك ما حصل فى قصة الحفصية واقتداؤهم به فى وضوئه وغيره معروف .

وكان الرسول يرى من نفسه التواضع ليقضى به فى ذلك ويقول : إنما أنا عبد آكل كل كىأكل العبد « ، وهو يعرف منزله عند الله ومكانته من الرسل ، ويقول : « أنا سيد ولد آدم » . فإن كان المؤلف يريد أنه لا يشعر بأنه قدس بالمعنى المعروف عند الكتابيين بما يخرج من صفات البشر فهذا صحيح . وقد كان الرسول يعلم طبعاً أنه صاحب معجزات ، ولما لم يستغن نفسه أن يدعى الرسالة . والمؤلف أخيراً يلدج بالضعف الإنسانى عند الرسول ، فآية ذلك ، وما السينات التى صدرت منه تحت هذا الضعف ؟

الموضوع فيما بعد عند بحث العقيدة وتزويقها من الأخطاء . بل كان ضعفه البشرى هو ما جعله يأتى أن يكون صاحب معجزات ، على أن الزمان والبيئة قد سهلاه أن تكون له صفة القداسة .

ولا ننسى أن من الواجب علينا أن نوجه النظر إلى الطريقة التي حددت له رسالته وتحقيقتها ، خصوصاً في العصر المدينى ، أى في الأثناء التي حدث فيها أن تحول من المتكشف المستسلم الصابر إلى رئيس الدولة المحارب .

والفضل في إيضاح الموضوع يرجع إلى العلامة الإيطالى « ليون كاتيانى » فى كتابه القيم « حوليات الإسلام » ؛ فقد استعرض مصادر التاريخ الإسلامى استعراضاً عاماً ، ونقدها نقداً دقيقاً عميقاً لم يسبق له مثيل فى الأبحاث التى تقدمته ، فأوضح للمظاهر الدنيوية للعصر الأول من عصور تاريخ الإسلام . وكان أن أدى هذا البحث إلى تصحيحات جوهرية فى وجهات النظر التى كان مسلماً بها قبله ، فيما يتعلق بتأثير النبى نفسه .

إنه من الواضح أننا لا نستطيع أن نطبق فى العصر المدينى على عمل محمد المثل القائل : « الكلمة أقوى من السيف » فنذ تركه مكة تغير الزمن ولم يصبر واجبا بعدُ « الإعراض عن المشركين » (سورة الحجر : ٩٤) ، أو دعوتهم كما يقول القرآن : « بالحكمة والموعظة الحسنة » (سورة النحل : ١٢٥) ؛ بل حان الوقت لتتبدل كلمته لهجة أخرى : « فَإِذَا انْسَاحَ الْأَشْمُرُ الْحَرُمُ فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ » (سورة التوبة : ٥) « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » (سورة البقرة : ٢٤٤) .

وبعد أن كانت الرؤيا تكشف له انهيار هذا العالم السيئ ، انتقل فجأة إلى تصور مملكة فى هذا العالم . وقد أدى هذا الطابع إلى نتائج كانت محتومة بسبب التنوير السياسى الذى أثاره فى الجزيرة العربية نجاح تبشيره ، والدور الشخصى الذى قام به وكان له الأثر الكبير فى الدعوة .

فهو الآن يحمل السيف فى العالم ، ولا يكتفى بـ « عصاه التى يضرب بها الأرض » ولا بنفثات شفثيه لإبادة الكفرة ، بل هو تغير الحرب الذى كان ينفخ فيه ؛ وهو

السيف الدامى الذى رفعه لإقامة مملكته* . وفى رواية إسلامية متواترة ، تنبئ منها مهمته مركزة فيها ، إنه حمل اللقب الذى ورد فى التوراة وهو : « نبي القتال والحرب » (٢٣) :

إذاً ، البيئة التى شعر أن من واجبه العمل فيها بأمر الله ، لم تكن لتتيح له أن يعمل نفسه براحة مأمونة : « إِنَّ اللَّهَ يُحَارِبُ مِنْ أَجْلِكَ ، وَيَمَكِّنُكَ أَنْ تَسْكُنَ » . بل كان عليه أن يقوم بكفاح ماضى ، فى الأمة التى بُعث فيها وفى العالم كله ، لضمان ذبوع دعوته ، والاعتراف بسيطرتها وتعاليمها ، وكان هذا الجهاد المادى العالمى هو الوصية التى تركها محمد لخلفائه .

والنتيجة أنه لم يكن عنده أى إيثار للسلام . « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ... فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعَاوُنُ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَإِنْ يَسْتَرْكِبْكُمْ أَعْمَالُكُمْ » (سورة محمد : ٣٣ - ٣٥) . ويجب الجهاد حتى تكون « كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعَلِيَا » .

ومن قعد عن الجهاد من المؤمنين اعتبر كأنه لا يأبه بإرادة الله ، ومسألة الوثنيين الذين يصدون عن سبيل الله لا يمكن أن تكون فضيلة ؛ « لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ، دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً » (سورة النساء : ٩٥ ، ٩٦)** .

١٠ — كذلك انقضت المرحلة الثانية من رسالة محمد ، متعلقة بمصالح هذا العالم ،

* إن الرسول فى المدينة ، وقد تمثل مايفتح على أمته من الممالك ، لم ينس العالم الآخر . ويقول فى أيام الخندق أو غيرها وقد أرى هذه الفتوح مامعناه . إلى أخاف عليكم هذه الفتوح أن تفتنكم عن دينكم ؛ فلم ينقلب فى المدينة ملسكا هم التراء له ولأتمته كما يصوره الكتاب ، فالرسول فى مكة هو الرسول فى المدينة ، ولم تزل عيشته بعد الفتوح وما أفاء الله عليه العيشة الأولى .

** كانت مهمة المجاهدين فى الإسلام هداية الكافرين ، وإخضاعهم إن لم يهتدوا حتى لا يستنصرى شرهم فينالوا من الإسلام ، ففرضهم دينى أبداً ؛ ولم يطبع الإسلام بالطابع الحربى رغبة فى الحرب ، بل النرض الأول هو دفع العدوان عن الدين ونشر مبادئه القويعة .

ومتأهبة دائماً لحالة الحرب . وكما أن طابعه الخاص انتقل إلى مناطق الحياة الحاضرة ، كذلك تأثر بسببها ترتيب أفكار دينه العليا .

وهكذا كان من الجهاد والنصر ، المعبرين وسيلة لرسالته النبوية ، أن غيرا الفكرة عن الله ، الذي أراد أن يؤكّد في ذلك الحين وما بعده النصر بقوة السلاح . وبما لا شك فيه أن محمداً تصور الله بصفات مطبوعة بقوة بطابع التوحيد ، الله الذي في سبيله قاد محاربيه وجنودهم بحملون ما تقتضيه سياسته من جهود .

وكذلك اجتمعت القدرة الإلهية المطلقة والسلطان غير المحدود لله مالك يوم الدين ، والشدّة ضد العصاة قساة القلوب ، برحمة الله وحلمه ؛ فالله غفور للمذنبين ، ورحيم بالنادمين . « كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ » (سورة الأنعام : ٥٤) .

وهذا يفسر التعليم المتواتر المعروف وهو أنه لما أتم الله الخليفة كتب في اللوح المحفوظ إن رحمتي تغلبت على غضبي^(٢٤) . ولكن عند ما بلغ بعقابه من أراد وسعت رحمته كل شيء (سورة الأعراف : ١٥٦) . ولم ينس محمد صفة الحجة بين الصفات التي يذكرها الله : إن الله ودود محب ، « إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ » (سورة آل عمران : ٣١) ، ولكن « الله لا يحب الكافرين » (سورة آل عمران : ٣٢) .

لكن الله أيضاً إله الجهاد الذي يقاوم أعداءه بواسطة النبي وأتباع النبي ، وهذه الصفة أدت إلى نتيجة حتمية ، وهي أن تبرز بفكرة الله — كما كان يمثلها محمد — بعض السمات الأسطورية التي تقلل من شأنها ، كما لو أن المحارب ذا القدرة اللانهائية في حاجة إلى الدفاع عن نفسه ، ضد كيد أعدائه ومقاومتهم بلا انقطاع ، بوسائل تشبه وسائلهم وإن كانت أقوى منها ؛ لأنه ، حسب مثل عربي قديم مأثور ، « الحرب خدعة » ؛ وفي القرآن « إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ، وَأَكِيدُ كَيْدًا » (سورة الطارق : ١٥ ، ١٦) .

* لم تتغير فكرة الرسول عن الله ، وحاشاه . أفإذا صبر في مكة وحارب في المدينة ، أفيض ذلك بتغير فكرته عن الله !

^{٥٥} عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن الله لا يقضى الخلق كتب عنده فوفد عرشه : إن رحمتي سبقت غضبي . ج ٩ ص ١٢٥ من طبعة مصر بولاق ١٣١٥ هـ .

وَيَصِفُ اللَّهُ الطَّرِيقَةَ الَّتِي يَرَاهَا لِمَعْقَابِ مَنْسَكِرِي وَحْيِهِ ، بِاعْتِبَارِهَا كَيْدًا قَوِيًّا ،
فَيَقُولُ : وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ، وَأُمْلِي لَهُمْ أَنْ
كَيْدِي مَتِينٌ » (سورة الأعراف : ١٨٣) ، وهذا يساوى ما فى الآية ٤٥ من
سورة القلم .

وقد استعملت دائماً كلمة « كيد » للتعبير عن ضرب غير هجوى من الخداع
والدس^(٢٥) ، ولكن كلمة « مكر » تدل على معنى أخطر من كلمة « كيد » . وقد
ترجمها « بالمر » بالإنجليزية تارة بمعنى craft وتارة بمعنى plot وتارة stratagem
ولكنها تشمل أيضاً فكرة تدبير دسائس وكيد ودس ، وفى ذلك يقول فى القرآن :
« وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ » (سورة الأنفال : ٣٠) .

وهذا لا ينطبق فقط على أعداء الله وأعداء رسالته من معاصرى عهد الذين أظهروا
عداءهم بمحاربتهم واضطهادهم ، بل هذا السلوك قد قيل عن الله فى معاملة الأمم الوثنية
القديمة التى سخرت من الأنبياء المرسلين إليها ؛ أمثال نمود الذين نهضوا صالحاً المرسل
إليهم (سورة النمل : ٥١) ؛ ومدين الذين أرسل إليهم شعيب وهو النبي بثرو
المذكور فى التوراة ؛ (سورة الأعراف : ٩٥ - ٩٧) .

وليس من الممكن بطبيعة الحال أن نزع أن عهداً يتصور الله كأنه بكيد ويمكر
حَقًّا . ففى هذه الكلمات من تهديد يجب أن يفهم بمعنى آخر ، وهو أن الله يعامل
كلاً حسب سلوكه وعمله^(٢٦) ، وأن أى مكر أو كيد لن يجدى شيئاً ضد الله
الذى يرد إلى العدم جميع المكاييد الكافرة الأثيمة التى يقوم بها أعداؤه ، فيسبق
نياتهم السيئة ويجعل المؤمنين بمنجاة من أن يصابوا بالمكاييد والخيانة والخداع^(٢٧)
« إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ » (سورة
الحج : ٣٨) .

* عهد الكاتب إلى آيات وردت فى جانب الله على سبيل المشاكلة والاستجارة والتوسع فى
المباراة ، على سنن العرب فى كلامهم ، فحملها على الحقيقة وبني عليها نتيجة فاسدة ؛ مثل ويمكرون
ويمكر الله ، والعجب أن الكاتب يمود بعد هذا فيقرر أن الرسول لم يكن يفهم هذه الآيات على
ظاهرها ، بل يفهمها بمعنى صحيح مناسب . وإذن ففهم هذا الإيهام ، وأين هى السمة الأسطورية
التي يزعمها .

هذا ، وإن الطريقة التي اصطنعها محمد ، والأسلوب الذي يعبر به في وصف الله رب العالم ، وهو يقاوم كيد الكائدين ، يصور سياسة النبي الحقيقية التي انتهجها ليقاوم ما أقيم في سبيله من عقبات . فمقليته الخاصة . والخطة التي اتخذها ضد أعدائه في الداخل^(٢٨) ، قد انعكست صورتها على الله الذي - كما قال - يضمن لنبيه النصر بأسلحته التي يراها . إنه في هذا يقول : « وَإِذَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ، وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ » (سورة الأنفال : ٥٨ . ٥٩) .

وعلى كل ، فإن هذه الكلمات التي لها دلالتها الاصطلاحية تدل على عقلية سياسية محدّك ، أكثر من دلالتها على عقلية رجل صابر سلاحه المثابرة ، ويجب أن نلح خاصة في هذه النقطة التي تؤثر في أخلاق الإسلام والتي تحظر بشدة الغدر حتى بالكافرين^(٢٩) .

ومع هذا فهناك ضلال أسطوري في الطريقة التي يتصور بها محمد الله ، إذ تؤدي إلى أن الله ينزل من عليائه السماوية ليصبح الشريك المعين للنبي في جهاده الذي أخذ في الاضطلاع به في هذا العالم^{*} .

إنه كلما أخذ عمل رسالة محمد يتقدم تقدماً خارجياً ، تم التحول تدريجياً : فبعد أن كانت تحت سلطان الرؤى التي تتعلق بالدار الأخرى ، والتي كانت تملأ نفسه ، وتؤثر في تبشيره خلال المرحلة الأولى من نبوته ، زار انتقل إلى الأمانى النبوية القوية التي صار لها التفوق في خلال مراحل نجاحه . وهذا هو ما طبع الإسلام التاريخي بطابع الدين الحربي المتناقض تناقضاً مطلقاً مع مرحلته الأولى ، حيث لم يفكر في مملكة دأمة في عالم مصيره إلى الفناء .

والذي فعله في الوسط الحربي المحيط به مباشرة ، هو أنه أوصى بتحقيق رسالة مستقبلة لأتمته ، وهي : جهاد الكافرين ، والتوسع في نشر الإسلام وفي سيطرته

* يقول إن محمدأ يتصور أن ينزل الله من عليائه ليعينه في حروبه ، ومحمد أبعد الناس أن يتصور النزول الحسي لله أو أى شيء فيه يمت للجسدية ، والإعانة بنصره وإقداره لا ضلال فيها .

- التي هي سيطرة الله - على أوسع نطاق . ومن ثم ترى أن مهمة المجاهدين في الإسلام لم تكن هداية الكافرين فحسب ، بل وإخضاعهم أيضاً^(٣٠) .

١١ - للباحثين آراء متعارضة أثرت عنهم فيما إذا كانت فكرة محمد الأولى قد قصرت على وطنه العربي ، أو إذا كانت فكرته عن رسالته النبوية قد شملت ميداناً أوسع ؛ وبعبارة أخرى ، هل كان يشعر في قرارة نفسه أنه نبيّ وطني أم نبيّ عالمي أرسل للناس كافة؟^(٣١) .

أعتقد أننا نستطيع الأخذ بوجهة النظر الثانية^(٣٢) ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك أنه ردد أولاً دعوة الله التي أحسّها في قرارة نفسه ، والرغبة التي شملته من أجل مصير العصاة ، في الوسط المباشر الذي تفتح فيه الشهور برسالاته النبوية فأدركها ؛ ويتبين ذلك مما جاء في القرآن : « وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ » (سورة الشعراء : ٢١٤) ، وإنك لمرسل « لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا » (سورة الأنعام : ٩٢) ،

ولكن مما لا شك فيه أن نظريته الداخلية قد امتدت منذ أول رسالة إلى مدى أوسع وأفق أرحب ، برغم أن أفقه الجغرافي المحدود لم يكن ليترك له مجالاً للتفكير في وضع خطة أولية لدن عالمي ، فنذ بدء الأمر كانت فكرته عن رسالته أن الله أرسله « رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ » (سورة الأنبياء : ١٠٧) .

وهناك جملة تكررت كثيراً في القرآن ، وهي وصف التعاليم الإلهية بأنها ذكر للعالمين . (سورة يوسف : ١٠٤ ؛ سورة الصافات : ٨٧ ؛ سورة القلم : ٥٢ ؛ سورة التكاوير : ٢٧) فكلمة «العالمين» لها في القرآن دائماً معنى عالمي ؛ فالله « رَبُّ الْعَالَمِينَ » ، وقد جعل ما أرادته من اختلاف الألسنة والألوان آيات ودروساً للعالمين (سورة

^{٣٠} يمضى أيضاً على عادته في الزعم بتغير حالة الرسول وطعمه في الدنيا وانتقاله خراباً جباراً . وهذا أبعد شيء في حياة الرسول ؛ فقد كان إذا عاد من فتح أو غزو يكون هجيراً : « ناثون أيون ، إلى ربنا عابدون » ؛ فكان المقيطر عليه في وعلى أعماله النظر إلى الآخرة ، وواجب الدين والتحذير من عذاب الآخرة والتبشير بنعيم الجنة وما فيها ما يزال ماثوفاً في تضاعيف الدور المدنية . وترى في سورة النساء المدنية قوله تعالى : إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب إن الله كان عزيزاً حكيماً ، والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً لهم فيها أزواج مطهرة وندخلهم ظلا ظيلاً . »

الروم : ٢١) إذا ، المقصود هو الإنسانية بأوسع معانيها وذلك له ما يشبهه في إنجيل مرقس ١٦ : ١٥ .

كذلك توسع في رسالته حتى شملت كل المحيط الذي أدركته معلوماته . ويدهي أن مجهوده المباشر اتجه إلى عشيرته وبلاده أولاً ، ولكن العلاقات التي أخذ - عند نهاية رسالته - في عقدها مع الدول الأجنبية ، وكذلك الأعمال والمشاريع التي نظمها ، هذه وتلك ، تكشف عن جهد تجاوز حدود الجزيرة العربية .

ومما لا حظله « نولدكه » أن خططه كانت ترمي إلى ميادين أوسع ، إذ كان على يقين من الالتقاء بالروم خصوماً له ؛ وكان آخر ما أوصى به المجاهدين متجهاً إلى غزو أو فتح الامبراطورية البيزنطية . وإن الفتوحات الكبرى التي تمت بعد وفاته ، بمعرفة الذين كانوا أكثر أصحابه اطلاعاً على نواياه ومشروعاته ، لمي أحسن تفسير لإرادته الخاصة في هذا العدد .

والتوازي من الأحاديث الإسلامية نفسها يعبر عن إدراك النبي بأن رسالته موجهة إلى الجنس الإنساني بأسره أو للناس كافة ، وبين ذلك فيما تواتر من مثل هذه الأحاديث النبوية : « للأحمر والأسود »^(٣٣) ، فالطابع العالمي لرسالته يتسع حتى تشمل أوسع الميادين التي يمكن تصورها^(٣٤) .

وبحسب هذه الأحاديث نرى النبي قد عبّر عن فكرته في فتح العالم بأقوال واضحة ، وتنبأ عنها بأعمال رمزية ، وبعض هذه الأحاديث ترى أن في القرآن نفسه وعداً بفتح امبراطورية فارس وامبراطورية الروم قريباً ، (سورة الفتح : ١٩ ، ٢٠)^(٣٥) .

ويدهي أننا لانستطيع الذهاب إلى هذا المدى البعيد مع رجال الدين المسلمين . ولكن ، حتى إذا أخضعنا مبالغاتهم للنقد ، نستطيع أن نوافق - استناداً إلى وجهات النظر التي عرضناها هنا - على أن عهداً كان يتصور الإسلام بوجه عام قوة تتجاوز بكثير حدود الشعب العربي وتشمل جزءاً كبيراً من الجنس البشري .

وعلى كل ، فقد تحقق ذلك ؛ إذ أن الإسلام بدأ ، غداة وفاة مؤسسه ، سيره المتصير في آسيا وإفريقية .

١٢ — ومن الخطأ الخطير أن ننسب للقرآن أكبر القيم في بيان طابع الإسلام بوجه عام ، كما أننا من باب أولى لا نستطيع أن نؤسس حكمنا على الإسلام مستندين إلى هذا الكتاب وحده المقدس لدى الأمة الإسلامية . والواقع أن هذا الكتاب لم يحكم الإسلام إلا في خلال العشرين سنة الأولى من نموه .

ففي خلال حياة الإسلام التاريخية كلها ظل القرآن في رأى أتباع دين محمد عملاً أساسياً محترماً باعتباره موحى به ، كما ظل كذلك موضع إعجاب عظيم إلى حد لم يظفر به أى عمل من الأعمال الأدبية العالمية^(٣٦)

ولكن بالرغم من أن الإسلام في أطوار نموه التالية قد اتخذ القرآن أساساً — وهو أمر طبيعي — ، وبالرغم من أنه كان يوزن به جميع منتجات المصنوع المتأخرة ، وبالرغم من أن كل شيء قد تصور أنه متفق معه أو حوّل تصور ذلك — بالرغم من هذا كله ، فإننا لا يمكن لنا أن ننسى أن القرآن بعيد كل البعد عن أن يكفي وحده لمواجهة عقلية الإسلام التاريخية .

إن الرسول نفسه قد اضطر بسبب تطوره الداخلي الخاص ، وبحكم الظروف التي أحاطت به ، إلى تجاوز بعض الوحي القرآني إلى وحي جديد في الحقيقة ، وإلى أن يعترف أنه ينسخ بأمر الله ما سبق أن أوحاه الله إليه .

فإذا كان الأمر كذلك في عصر النبي ، فمن الأولى أن يكون كذلك — بل أكثر من ذلك — عندما تجاوز الإسلام حدود البلاد العربية وتأهب لكي يصير قوة دولية . إننا لا نفهم الإسلام بلا قرآن ، لكن القرآن وحده بعيد عن أن يكفي لمواجهة العقلية الإسلامية التامة في سيرها التاريخي .

وسندرس عن كسب ، في الأقسام المقبلة ، أطوار نموه التي تجاوزت حدود القرآن .

* الكتاب والسنة وما فيهما من أصول ومبادئ يواجهان الحياة العامة الاسلام في كل عصوره ، وما كان من نسخ في حياة الرسول كان لأن الوحي لم يكمل ، فأما بعد وفاته فقد كمل الوحي وأقفل باب النسخ . ويفزع المسلمون في أمورهم دائماً إلى الكتاب والسنة ، فإن خرج بعضهم على قواعد الدين فقد ظلم نفسه ، وبأن الخسران في عمله . ويشهد الكتاب أن القرآن كان دستور المسلمين في العصر الأول ، وقد كان المسلمون أولى قوة وأولى بأس وذوى مدنية راقية . أقلم يكن هذا دليلاً كافياً لكفاية الكتاب والسنة .

تطور الققه

١ - أناح « أناتول فرانس » فى قصته *Sur la pierre blanche* لجماعة مثقفة تهتم بأحوال العالم القديم ، فرصة تبادل الآراء والأفكار فى حديث ذهبى ، مذاهب مختلفة ، فيما يتعلق بمسائل التاريخ الدينى .

وقد أجرى على لسان أحدهم ، وقد تشعب الحديث ، هذه الحكمة : « إن من يؤسس ديناً لا يدرى ماذا يفعل » ، أى « إنه من النادر أن يدرك مؤسس الدين مدى أثر عمله على تاريخ العالم » . وهذه الحكمة تنطبق أفضل انطباق على محمد [صلى الله عليه وسلم] .

وإنه ليصح لنا أن نضيف أيضاً إلى ذلك ، أنه بعد هذه الانتصارات الحربية التى لم يشاهدها الرسول ، وجدت أمام أعيننا رقعة فسيحة كبيرة للإسلام جاوزت حدود الوطن وقد فتحت بقوة السيف .

وأنه من ناحية أخرى لم تكن النظم التى وضعها فى حياته لتكفى للعلاقات الكبيرة التى واجهها الإسلام الفاتح منذ الأيام الأولى ؛ فقد كان تفكير الرسول متجهاً فقط ودائماً إلى تلك الأوضاع الضرورية أولاً وبالذات .

وقد خطت الأمة الإسلامية تحت سلطان خلفائه المباشرين قدماً فى الطريق ، سواء فى ذلك ما يتعلق بالتمكينات الداخلية ، أو فيما يتعلق بأمور البلاد المفتوحة ،

* إن النبى صلى الله عليه وسلم قد كان يعلم ما يصيبه الإسلام من الانتشار وتمكين السلطان ، وقد بشر أصحابه بالفتوح التى تمت فى عهد خلفائه . وفى سورة النور : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ويمكّن لهم دينهم الذى ارتضى لهم » .

** النظم التى جاءت فى الكتاب كفت وتكفى ما جد ويوجد من العلاقات ، بتفصيلها أو إجمالها وبما فيها من مبادئ وأصول . ولم يكن التشريع متصوفاً على الضرورى فى زمن البعثة ؛ فالجزية وأمثالها وضعت نظاماً ينفذه من يأتى بعده .

وسارت بذلك — بعد أن كانت أمة دينية بمكة ارتقت في المدينة إلى صورة سياسية ساذجة — دولة سياسية عالمية .

وسواء في البلاد العربية نفسها ، أو البلاد المفتوحة ، كانت تجد علاقات تحتاج إلى التقنين ، وأسس للدولة يلزم تمكينها وتثبيتها ؛ كما أن الأفكار التي جاء بها القرآن كانت مبادئ وأصولاً ، يجب أن تتطور بسبب اتساع دائرة الأفكار المستنتجة . كما أنه في الحوادث الكبيرة التي لمس الإسلام بواسطتها دائرة الأفكار الأخرى ، فتح المسلمون المفكرون باب التفكير في المسائل الدينية ، التي كانت مقفلة إلى ذلك الحين في بلاد العرب ؛ وكذلك كانت في الوقت نفسه تفتن مسائل الحياة العملية ، وأشكال العبادات في أصول ضرورية ، تقديماً متأرجحاً غير ثابت .

وكانت تطورات التفكير الإسلامي ، ووضع الأشكال العملية ، وتأسيس النظم — كل ذلك كان نتيجة لعمل الخلف التالين ، ولم يتم كل هذا بدون كفاح داخلي وتوفيقات . وهكذا يظهر غير صحيح ما يُقال من أن الإسلام ، في كل العلاقات ، « جاء إلى العالم طريقة كاملة ^(١) » ، بل على العكس فإن الإسلام والقرآن لم يُتِمَّا كل شيء ، وكان الإكمال نتيجة لعمل الأجيال اللاحقة .

وزيد الآن أول كل شيء أن نستعرض أمام نظرنا بعض المطالب العملية للحياة الظاهرة ؛ فقد اهتم محمد [صلى الله عليه وسلم] وأصحابه بالأمر الضروري المباشر ، ويجب أن نصدق الرواية التي ذكرت أن النبي كان قد وضع تعريفاً للضريبة

* الأمة الإسلامية في مكة والمدينة أمة دينية سياسية على السواء ، وإن كانت السياسة في المدينة غيرها في مكة ، والسياسة والدين في الإسلام مترجان .

** الأسس التي يحتج بها الكتاب مبادئ وأصول عمل بها الفقهاء في التقنين لما جد ، على أن يفرعوا منها النظريات الفقهية ولا يخرجوا عليها ، وليس لهم أن يفتلوا بها فيعدلوها ويطوروها بحسب الأحوال المستجدة ، وأشكال العبادات الأصلية لا اجتهاد فيها . إنما الاجتهاد في أشياء تتعلق بها سكت عنها وتجاوزتها أصول مختلفة في الدين ، فالفقهاء عملهم الاجتهاد والترجيح ، وقد تعبدوا الله وتبذلوا أتباعهم عما يفضى إليه اجتهادهم بعد أن يباؤا في النظر .

*** جاء الإسلام في كل العلاقات بطريقة كاملة في المبادئ والأصول ، وهذا ما ينتظر من القانون والنظام : أن يحتوى الكليات وترك الجزئيات والنفصيل للتأيم بالفهم والتنفيذ ؛ وقد يكون في ذلك مجال للاختلاف ، وهذا لا بأس به . حتى كان رائد الجهد فهم النصوص وتعليق الحوادث ببلغ الاجتهاد والبعد عن الهوى .

أو الزكاة^(٢) ، إلا أن الحالة في أيامه دعت إلى أن يخطو بهذه الزكاة من حالتها البسيطة كصدقة شعبية إلى ضريبة حكومية مفروضة ولها قواعد ثابتة .

هذه القواعد قد أصبحت بعد موته ، نظراً للضرورات الداخلية ، في مقدمة الأمور على الدوام ؛ وهؤلاء المجاهدون المنتشرون في أقاصى البلاد ، وعلى الأخص هؤلاء الذين لم يصدرُوا عن المدينة التي كان تأثير النبی فيها قائماً ، هؤلاء لم يتعلموا فروع الأعمال الدينية ؛ إذ كانت الحاجات السياسية هي كل شيء ، وفي مقدمة الأمر عندهم .

ثم هذه الحروب المتوالية ، بما كان فيها من الفتوح الجديدة كانت تتطلب وضع قواعد لحقوق المحاربين ، وزيادة على هذا ، وضع الأنظمة لشعوب البلاد المفتوحة ؛ سواء في ذلك الوضع السياسي لهؤلاء الخاضعين ، أو الوضع الاقتصادي لتلك الشعوب . وكان عمر ، على وجه أخص ، الخليفة المتحمس الذي أسس الدولة الإسلامية على الحقيقة ، وقد ساعدت فتوحه في الشام وفلسطين ومصر في وضع الأحكام الأولى لتلك العلاقات السياسية والاقتصادية .

٢ — ولسنا هنا بصدد الاشتغال بفروع هذه الأحكام ؛ فإن أهم أغراضنا هو فقط معرفة هذه الحقيقة : وهي أنه بناءً على الحاجة الضرورية في الحياة العامة بدأ تطوّر الفقه الإسلامي مباشرة بعد وفاة النبي .

ولسكن مسألة واحدة من هذه المسائل الفرعية يجب على أن أذكرها ، لأهميتها من ناحية معرفة الروح العامة لهذا الصدر الأول ؛ ذلك أنه مما لا يمكن إنكاره أن الأوامر القديمة التي وُضعت للمسلمين الفاتحين إزاء أهل الكتاب الخاضعين لهم ، أثناء هذه المرحلة الأولى من التطور الفقهي ، كانت قائمة على روح « التسامح »^(٣) وعدم التعصب .

وأن ما يشاهد اليوم مما يشبه أن يكون تسامحاً دينياً في علاقات الحكومات الإسلامية ، ونجد ظواهر هذا التشريع في الإسلام في كتب الرحالة في القرن الثامن عشر ، يرجع إلى ما كان في النصف الأول من القرن السابع من مبادئ الحرب الدينية ، التي مُنحت لأهل الكتاب في مباشرة أعمالهم الدينية .

وروح التسامح في الإسلام قديماً ، تلك الروح التي اعترف بها المسيحيون المعاصرون أيضاً ، كان لها أصلها في القرآن (سورة البقرة : ٢٥٦) « لا إكراه في الدين »^(٤) . وقد اعتمد على هذه الآية في بعض الوقائع في العصور المتأخرة لرد المقوبة الصارمة عن بعض هؤلاء الذين كانوا أكرهوا على الإسلام ، ثم عادوا إلى الكفر ، وعدّوا مرتدين عن الإسلام^(٥) .

وقد جاءت الأخبار عن السنين العشر الأولى للإسلام بمثل التسامح الديني للخلفاء ، إزاء أهل الأديان القديمة ، وكثيراً ما كانوا يوصون في وصاياهم للفتاحين بالتمسك بالحكمة . ومن المثل لذلك عهد النبي مع نصارى نجران ، الذي حوى احترام منشآت النصارى^(٦) ، ثم هذه القواعد التي أعطاهما لماذ بن جبل عند ذهابه إلى اليمن « لا يُزعج يهودي في يهوديته »^(٧) .

وفي هذه الدائرة العالية كانت أيضاً عهود الصالح التي أعطيت للنصارى الخاضعين للدولة البيزنطية التي اندمجت في الإسلام^(٨) ، وبموجبها كانوا - في مقابل دفع الجزية - يستطيعون مباشرة شئونهم الدينية من غير إزعاج لهم ، وإن يكن من الحق أنه قد وضعت بعض الحدود للشعائر الدينية الظاهرة .

على أن النقد التاريخي للراجع يدلّ على أن بعض التحديد والتقييد في هذا العصر الأول أتى في العصور المتأخرة^(٩) لأول مرة بالتعصب الذي يتفق مع هذه العصور^(١٠) ؛ فقد جاء مثلاً بتحريم إنشاء الكنائس ، أو إصلاح ما تهدم منها ، وقد حصل هذا على ما يظهر أول مرة من عمر بن عبد العزيز ، الذي اتخذ هذه التدابير ، ثم تابعه فيها بعد ذلك المنوكل العباسي الذي كان على سننه .

وقد أخذ هؤلاء الحكام أنفسهم بهذه السياسة ضد معابد أهل الكتاب ، التي كان قد أذن لهم فيها منذ إخضاعهم ، وفي هذا نفسه دليل على أن إقامة هذه المعابد قبل ذلك لم يقف في طريقها مانع من الموانع .

وكما أن مبدأ التسامح كان جارياً في الأعمال الدينية ، كذلك من جهة أخرى كان يراعى فقهيّاً ، فيما يتعلق بالمعاملات المدنية والاقتصادية بالنسبة لأهل الكتاب ،

مبدأ الرعاية والتساهل ؛ فظلم أهل الذمة ، وهم أولئك المحتمون بحمى الإسلام من غير المسلمين ، كان يحكم عليه بالمعصية وتمدى الشريعة^(١١) .

ففى بعض المرات عامل حاكم إقليم لبنان الشعب بقسوة ، عند ما ثار ضد ظلم أحد عمال الضرائب ، فحكم عليه بما قاله الرسول : « من ظلم معاهداً ، وكلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة »^(١٢) . وفى عصر حديث من هذا ما رواه بورتر Porter فى كتابه « خمس سنين فى دمشق » ، من أنه رأى بالقرب من « بصرى » بيت اليهود ، وحكى أنه كان فى هذا الموضع مسجد هدمه عمر ، لأن الحاكم قد اغتصبه من يهودى لبنى عليه هذا المسجد^(١٣) .

٣ — وفى الوقت الذى كانت توضع فيه النظم الأساسية الجديدة ، بالنسبة للنظريات القانونية ، فى علاقة الإسلام الفاتح بالشعوب المفتوحة كأمر أولى ، كانت من جهة أخرى تتمعد أيضاً الحياة القانونية والمسائل المدنية الداخلية فى مختلف الفروع .

فهؤلاء المحاربون المنتشرون فى أنحاء الدولة البعيدة ، والمعتبرون فى هذه الجهات إخواناً فى الدين ، ولم يُجزم بعدُ فيما يتعلق بالأمور الخاصة بالدين عندهم — هؤلاء كأن يجب أن يوضع لهم إمام ومثال للأعمال الواجبة يقيدون به ، كما كان يجب أن يلزموا بقواعد جازمة فى حل مسائلهم الناشئة فى الأمور الفقهية ، التى لم يكن يعرفها تماماً جزء كبير من هؤلاء العرب الفاتحين المجندين .

وفى بلاد الشام ، ومصر وفارس ، كان الناس يوفقون بين تقاليد وعادات هذه البلاد ذات الثقافات المختلفة ، وبين هذه القوانين الجديدة . وبالجمله ، فإن الحياة الفقهية الإسلامية ، سواء فى ذلك ما يتعلق بالدين أو الدنيا ، أصبحت خاضعة للتقنين .

والقرآن نفسه لم يمتط من الأحكام إلا القليل ، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها مما جاء من الفتوح ، فقد كان مقصوراً على

حالات العرب الساذجة ، ومعنيًا بها ، بحيث لا يكفي لهذا الوضع الجديد .

وهؤلاء الحاكمون المتجهون إلى الدنيا ، والذين رفعوا من شأن الدولة الجديدة ، لم يكونوا ليعنوا كثيراً بهذه الحاجات ، وإن لم يؤثروا وجوههم عنها ، إلا أنهم كانوا أكثر اهتماماً بالأنظمة القانونية الدينية التي تقوى من شأن الدولة ، والتي تدعو إلى الاستيلاء على ما فتحوه بالسيف من أجل الجنس العربي .

أما في الأمور الدينية الخاصة بالحياة اليومية فقد اكتفوا في ذلك بمبادئ قانونية ، وأخذوا في الوقائع المتنازع فيها بما يوحيه إليهم الذكاء . وأستطيع أن أقول بأنهم أخذوا في ذلك بمقتضى ما يريدون ، وزيادة على هذا فإنهم لم يأخذوا — بدقة — بتلك القواعد التي كانت وضعت في عهد الخلفاء الراشدين .

ولم يرض هذا الأسلوب هؤلاء الأتقياء الذين كانوا يسمون وراء حياة جديدة توافق إرادة الله ، وتوافق ما قصد إليه الرسول من فقه ديني ؛ ويرون أنه يجب أن يبحث عن قصد الرسول في كل المسائل ، سواء أكانت دينية أم دنيوية ، وأن يراعى ذلك كتمال يحتذى . وكان أحسن المصادر لذلك « الصحابة » ؛ أعني أولئك الذين عاشروا الرسول ، ورأوا ما يعمل ، وسمعوا منه الأحكام .

وما دام الإنسان قريباً من هؤلاء الأصحاب فإنه يستطيع أن يستنتج من أخبارهم ما يطلب من الأعمال الصالحة وأمور الفقه . وبعد ذهاب هذا العصر كان يكتفى بالأخبار التي حفظها التابعون الذين كانوا على صلة بهم ، وحفظوا منهم المسائل التي حكموا فيها ، وهكذا من تابع إلى تابع إلى العصور المتأخرة .

وكان العمل أو الحكم يمدّ سليماً عندما يمكن إثبات أنه متصل ، في سلسلة ، يرجع أخير من الصحابة شهد ذلك وسمعه من الرسول . وهذه الأحاديث صارت التقاليد سواء في العبادة أو القانون محلاً للتقديس ، بعد أن بحثت قيمتها ،

* يذكر أن القرآن لم يعط إلا أحكاماً قليلة . وهنا نشير إلى ما تقدم من أن الكتاب والسنة احتويا مبادئ وأصولاً تكفل معرفة ما يجد من الأحوال والأقضية ، فلم يس بصحيح اقتصار الكتاب والسنة على أحكام الحياة البدوية الساذجة .

كانها قد استعملت تحت عين الرسول ووافق عليها - بماله من الحق في ذلك - هو والمؤمنون الأولون^(١٤).

هذه هي « السنة » ، العادة المقدسة والأمر الأول ، والشكل الذي وصلت به إلينا هو « الحديث » ، فهما ليسا بمعنى واحد ، وإنما السنة دليل الحديث ؛ فهو عبارة عن سلسلة من الحديثين الذين يوصلون إلينا هذه الأخبار والأعمال المشار إليها طبقة بعد طبقة ، مما ثبت عند الصحابة على أنه قد حاز موافقة الرسول في أمور الدين أو الدنيا ، وما ثبت أيضاً حسب هذا المعنى من المثل التي تحتذى كل يوم ؛ وهنا يرى أنه ، حتى في الإسلام ، أخذت هذه الفكرة مكاناً أيضاً ، أعني اتخاذ قانون مقدس وراء القرآن مكتوباً أو مسموعاً كما هو الحال عند اليهود^(١٥) .
والسنة هي جوهر العادات وتفكير الأمة الإسلامية قديماً^(١٦) وتعتبر شرحاً لألفاظ القرآن الغامضة التي جعلتها أمراً عملياً حياً .

ولبيان قيمة السنة نورد هذا المثال الهام ، فقد روى عن علي أنه لما أرسل بن عباس ليحاج بعض الخوارج أوصاه ألا يمارضهم بالقرآن لأنه ستمال ذو وجوه ويحتمل معاني مختلفة ، وبأن يكون عماده السنة فلا يجدوا منها مخرجاً^(١٧) وإن كان لا يمكن لجزم بأن علياً قال ذلك . على أن هذا على كل حال يرجع إلى العصر الأول ، ويمكن أن يعطينا صورة عن نوع الفكرة القائمة في الإسلام وقتئذ .

ولا نستطيع أن نمزو الأحاديث الموضوعة للأجيال المتأخرة وحدها ، بل هناك أحاديث عليها طابع القدم ، وهذه إما قالها الرسول أو هي من عمل رجال الإسلام القدامى ؛ ولكن من ناحية أخرى فإنه ليس من السهل تبين هذا الخطر المتجدد

* يقول إن السنة دليل الحديث . الأشبه العكس على حسب تعريفه ؛ أي أن الحديث دليل السنة وطريق وصولها إلينا ؛ وقد عرف الحديث بأنه سلسلة من الحديثين الخ . وهذا تعريف سند الحديث . فأما الحديث فهو ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خلق أو خلق ؛ والسنة هي الطريقة الشرعية التي جرى عمل المسادون عليها ، وقبل تكون حديثاً ، وقد تكون نابعة بعمل الصحابة أو الإجماع عليها . وتعرفت كتب السنن فيما يتعلق بأحكام الأعمال التكليفية كسنن الدارقطني وابن ماجه .

وليس بصحيح أن مافي الأحاديث والسنن يخالف لما في القرآن حتى يصبح التمثيل بما عند اليهود ، فالسنة مينة للكتاب شارحة له . ويقول الكاتب ، بعد هذا ؛ عن السنة إنها شرح لألفاظ القرآن الغامضة ، وإذن تقول له : ليست شرعاً وراء القرآن .

عن بعد الزمان والسكان من النبع الأصلي ؛ بأن يخترع أصحاب المذاهب النظرية والعملية أحاديث لا يرى عليها شائبة في ظاهرها ، ويرجع بها إلى الرسول وأصحابه . فالحق أن كل فكرة ، وكل حزب ، وكل صاحب مذهب ، يستطيع دعم رأيه بهذا الشكل ، وأن المخالف له في الرأي يسلك أيضاً هذا الطريق ؛ ومن ذلك لا يوجد في دائرة العبادات أو العقائد أو القوانين الفقهية أو السياسية مذهب أو مدرسة لا تميز رأيها بحديث أو بجملة من الأحاديث ظاهرها لا تشبه أية شائبة .

ولم يستطع المسلمون أنفسهم أن يخفوا هذا الخطر ، ومن أجل هذا وضع العلماء علماً خاصاً له قيمته ؛ وهو علم نقد الحديث ؛ لكي يفرقوا بين الصحيح وغير الصحيح من الأحاديث ، إذا أعوزهم التوفيق بين الأقوال المتنافضة .

ومن السهل أن يفهم أن وجهات نظرهم في النقد ليست كوجهات النظر عندنا ، تلك التي تجد لها مجالاً كبيراً في النظر في تلك الأحاديث التي اعتبرها النقد الإسلامي صحيحة غير مشكوك فيها ، ووقف حيالها لا يحرك ساكناً .

ولقد كان من نتائج هذه الأعمال النقدية الاعتراف بالكتب الستة أصولاً ، وكان ذلك في القرن السابع الهجري ؛ فقد جمع فيها علماء من رجال القرن الثالث الهجري أنواعاً من الأحاديث كانت مبهمة ، رأوها أحاديث صحيحة .

وقد أصبحت هذه الكتب مراجع مجزوماً بها لسنة النبي ، ويعتبر في المقام الأول منها الصحيحان : صحيح البخاري (توفي في سنة ٢٥٦ هـ سنة ٨٧٠ م) ، وصحيح مسلم (توفي سنة ٢٦١ هـ سنة ٨٧٥ م) ، وهما المرجعان الصحيحان لسنة الرسول . وقد ضم إليهما أيضاً كمراجع معتبرة سنن أبي داود (توفي سنة ٢٧٥ هـ سنة ٨٨٨ م) ، وسنن النسائي (توفي سنة ٣٠٣ هـ سنة ٩١٥ م) ، والترمذي (توفي سنة ٢٧٩ هـ سنة ٨٩٢ م) ، وابن ماجه (توفي سنة ٢٧٣ هـ سنة ٨٨٦ م) ، وإن تكن قد لاقى في ذلك بعض الاعتراضات ، وكانت كتب مالك بن أنس التي بها عادات المدينة — وطن السنة — معتبرة ، ولكن ذلك ليس من وجهة الحديث .

وهكذا قام بجانب القرآن مراجع أخرى ، وكانت لها أهمية كبرى في السيرة وفي الحياة الإسلامية .

٤ - ومن ناحية التطور الديني الذي نعتنى به هنا لا يهمنا « الحديث » من ناحية شكله النقدي ، وإنما يهمنا من ناحية التطور ؛ كما أن مسألة صحته لا تنحى ، متأخرة عن معرفة أن « الحديث » تتجلى فيه جهود الأمة الإسلامية عملها الشخصي الخالص ؛ ونرى ذلك كله من الأمثلة الكثيرة للأغراض التي لم تكن موجودة في القرآن .

ذلك بأنه لم تندمج في الحديث أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية ، بل قد لفت فيه كل ما يملكه الإسلام من محصله الشخصي ، وكذلك الأمور الغريبة عنه ، وقد تغير هذا التريب المستمار تغييراً أبعد عن أصله المأخوذ منه ، وضم ذلك كله إلى الإسلام .

فهناك جعل أخذت من العهد القديم والعهد الجديد ، وأقوال للربانيين أو مأخوذة من الأنجيل الموضوعة ، وتعاليم من الفلسفة اليونانية ، وأقوال من حكم الفرس والهنود - كل ذلك أخذ مكانه في الإسلام عن طريق « الحديث » ، حتى لفظ (أبونا) لم يعد مكانه في الحديث المعترف به ؛ وبهذا أصبحت ملكاً خالصاً للإسلام بطريق مباشر أو غير مباشر تلك الأشياء البعيدة عنه .

والمثل الحسن لذلك هو هذا المثل المعروف في الأدب العالمي^(١٨) للأعشى الذي كان يحمل كسيحاً يسرق فأكهت الأشجار ، وهو مثال للمسئولية المشتركة بين الجسم والروح .

وهذا ما يظهر في الإسلام متمثلاً في الحديث وسنده المتصل . أبو بكر بن عياش عن سعيد البقال ، عن عكرمة ، عن ابن عباس^(١٩) وهذه المقارنة وتطبيقها نفهمها كذلك عند الربانيين ، فقد جاءت في التلمود على لسان الرباني « يهودا هاناسي » ، وتطبيقاً لخاطر الملك الروماني وتسكيناً لسلوكه وقلبه^(٢٠) .

وعن هذا الطريق دخل الإسلام ، وتسرب إليه ، كنز كبير من القصص الدينية ؛ حتى إذا ما نظرنا إلى المواد المكدودة في الحديث ، ونظرنا إلى الأدب الديني

* ذكر أن الأحاديث دخلها كثير من الآداب اليهودية والحكم الفلسفية ، وهو بهذا يخلط بالحديث ما يؤثر عن مثل كعب الأخبار وغيره من الإسرائيليين . نعم في الحديث الصحيح شيء مما يوافق الإسرائيليات وبعض الأمثال العامة . ومنه مصدرها الرسول كما هو مصدر غيرها ، ولا شيء في هذا .

اليهودى ، فإننا نستطيع أن نعتبر على قسم كبير دخل الأدب الدينى الإسلامى من هذه المصادر اليهودية .

والسمى للاختيار والانتخاب والتوفيق الذى ظهر فى الإسلام عند نشأته ، قد تطور فى هذا الوقت وصار كثيراً . وإنه لموضوع جذاب للباحثين الذين يهتمون بهذا النوع من الآداب الدينية ، ليثبتوا ويحققوا هذه المواد المختلفة ذات الأصول المتفرعة إلى فروع كثيرة ، ويكتشفوا هذه الأغراض .

وهكذا صار « الحديث » إطاراً للأفكار الدينية والخلقية فى الإسلام وتطوراته القديمة ، وفيه ظهر تطور المبادئ الأخلاقية التى وجدت أسسها فى القرآن ؛ ففيه نرى هذه الحركات الخلقية السهلة اللطيفة التى لم يكن الإسلام فى العصر الأول مستعداً لها بعد .

وفى الحديث أودعت هذه المبادئ ذات القوى العالية الخالية من الظواهر وحدها ، والتى سنرى الآن بعض مثل لها ، وأصبحت تدور حول الرحمة سواء فى ذلك الرحمة عند الله أو عند الإنسان : « جعل الله الرحمة مائة جزء ، فأمسك تسعة وتسعين جزءاً ، وأنزل فى الأرض جزءاً واحداً ، ومن هذا الجزء تتراحم الخلق حتى ترفع الفرس حافرهما عن ولدها خشية أن تصيبه ؛ » (٢١) ويقول الله « إذا رجوت رحمته فكونوا رؤساء بمخلوقاتى » ؛ « الساعى على الأرملة والمسكين كالمجاهد فى سبيل الله وكلذى يصوم النهار ويقوم الليل » (٢٢) .

ونجد فى الحديث فيما يتعلق بهذا المعنى وصايا وصى بها الرسول أفراداً من الصحابة ليعنوا بالفضائل والأخلاق الطيبة ، على أن ذلك جوهر الدين الصحيح . ولا يستحق التقدير عندى من هذه الوصايا الكثيرة شيء مثل الوصايا التى أوصى بها أبا ذرّ الغفارى ، الذى كان قبل أن يسلم مشركاً فاجراً ، ثم كان فى أيام الفتنة الأولى مثلاً يلفت النظر للأتقياء ، إذ يقول : « علمنى حبيبى سبعة أشياء : فقال : أحب المساكين وكن قريباً منهم ... » (٢٣) .

وقد بلغت الأعمال الدينية نفسها مبلغاً من الرقى بهذه الطلبات التى جاءت فى الحديث ، فقيمة العمل تقدر بالنية التى دفعت إلى عمله ، وهذه هى أحد المبادئ العالية للحياة الدينية فى الإسلام ، والذى يدل على أهميتها أنها كتبت على الباب

الكبير للأزهر ، هذا المكان الرئيسى للعلوم الدينية فى الإسلام الذى يزوره الكثيرون ، حتى تذكر الداخلين فى هذا المكان أن يوجبوا على أنفسهم تحصيل العلم وحده أو التقوى والنسك : « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ » .

وقد ارتفع شأن هذا الحديث إلى أن صار فكرة تسيطر على كل الأعمال الدينية ، يقول الله « لَا قُوَىٰ بِنِيَّاتِكُمْ وَلَا تُفْلِحُونَ بِأَعْمَالِكُمْ »^(٢٤) ، وهو حديث متأخر ظهر كصدى لاقتناع المؤمنين بذلك وعلامة على قيمة أعمالهم الدينية* .

كما أن التأثير الأدبى للعالم الاعتقادى ترقى بتطور « الحديث » وسأذكر هنا عمالاً واحداً له أهميته لتقدير الأفكار الدينية فى الإسلام ، فحسب مذهب القرآن فى التوحيد بعد الشرك أكبر الذنوب ولا يغفره الله تعالى (سورة لقمان آية ١٣ ، سورة النساء آية ١١٦) .

وفى تطور هذا التصور الاعتقادى الأولى كما يظهر فى الحديث ، نرى أنه لا يدل على الشرك وتشويه عقيدة التوحيد فقط بل كذلك كل ضرب من العبادة يشتم منها أن تمجيد الله غير مقصود لذاته .

وكذلك أضيفت إلى هذه الدوائر جملة من النقائص والمعاصى ؛ مثلاً الرياء فى الأعمال الدينية ، بأن يقصد بها كسب إعجاب الناس ، نوع من الشرك ، لأنه وضع فيها بإزاء التفكير فى الله التفكير فى مراعاة الناس^(٢٥) فالرياء لا يتفق مع التوحيد ؛ وكذلك الكبرية نوع من الشرك ، وعلى هذا الأساس أمكن أن يكون فى الخلقية الإسلامية طبقة من الشرك الأصغر ، أو الشرك الخفى السكمن فى أعماق النفس ، وأن يتسع هذا المعنى لدائرة واسعة .

وهكذا ، وضعت غاية الحياة الدينية أيضاً وضعاً أرقى مما كانت عليه فى الإسلام الأول ، وقد سمعنا هنا أقوالاً لا يمكن إدراجها فى الصوفية المتأخرة ، متفقة مع هذا عام الاتفاق .

* يقول ابن حدىث (إنما الأعمال بالنيات) حديث متأخر ، وهذه دعوى باطلة ، فهذا الحديث خطب به عمر الناس وأسنده إلى الرسول ، وصدق عليه السامعون ، وهم جمهور كبير من صحابة رسول الله .

وهو يذكر تطور الحديث . وهو اتهام باطل ؛ ويذكر التطور فى العقائد ، وهو كما ترى . وإذا قيل إن الرياء نوع من الشرك ، فالغرض من ذلك التنفير والتبديد من هذه الحالة ، ولا يراد بالشرك الحقيقى حتى يقال إن ذلك تطور فى العقائد .

وليس هذا فيما يظهر موضوعاً بل إنه متفق عليه من كبار العلماء حيث يوجد في الأربعين حديثاً ، وذلك هو الحديث القدسي^(٢٦) : « لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ؛ فإذا أحببته كنتُ سمعُهُ الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشى عليها ... »

وكل هذه الأحاديث ، سواء في ذلك ما يتعلق بالأحكام الفقهية أو الأمور الخلقية والتهذيبية ، يرجعها أصحابها إلى الرسول بواسطة سلسلة متصلة إلى الصحابي الذي سمع هذه الأقوال من النبي ورآه يعمل بهذه العادات .

والنقطة المسلمون أنفسهم لم يحتاجوا إلى استعمال كثير من الذكاء لكي يستشفوا أساس هذه الاختلافات التي لاتتفق وظروف الزمان الموجودة في تلك الأخبار ، أو تلك الحالات التي تستدعي النظر والتفكير ، أو تلك التهم الموجهة إلى صحة قسم كبير من الحديث عند مقارنة هذه الأخبار المختلفة^(٢٧) .

وقد سميت أسماء بعض هؤلاء الرجال الذين كانت لهم نية صالحة في وضع هذه هذه الأحاديث النافعة ونشرها بين الناس . كما اعترف كثير من الأتقياء ، عند وفاتهم بلا تردد ، عما لهم من فضل في وضع أحاديث كثيرة ، وربما كانوا لا يرون في هذا أمراً لا يتفق والاستقامة متى كان الواضع يقصد إلى غايات طيبة .

وقد يكون الراوى متهماً في روايته ، ومع ذلك يبقى رجلاً شريفاً لا يحيط ذلك من شرفه وكرامته الشخصية أو احترامه الديني ، إذ كانوا قديماً لا يرون من غشاضة في التصريح بأن في الحديث قسماً غير صحيح : « كأن يقال عن النبي في حياته كذباً كما كذب عليه بعد موته » .

وحينما يروون من ناحية أن النبي أوعد المكذب بالنار ، فإنهم من ناحية أخرى

* يذكر أيضاً التصور في الحديث . ويرى الأحاديث الصحيحة كأحاديث الأربعين النووية ، ومنها : « ما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل » بالشك والارتباب ، وسنده في ذلك أن. وضوح الحديث السابق لا يناسب الزمن الأول للإسلام . والحديث يمثل المظالم الذي دأبه التنوي وخائنه الدين مثال من حواسه يصرفها الله ، فهي دائماً في طاعة لا تخيد عن الشريعة قيد شعرة ، فكأنما يسمع بسمع الله ويبصر ببصره . وهذا جار على سنن العرب في التشبيه والتخيل توكيداً للمعنى المراد وثبوتاً منه ؛ والمعنى الذي يترج إليه ضلال التصورة من وحده الوجود ، وما إلى ذلك ، بعيد عن الحديث كل البعد أولاً وآخرأ ، مني عن النص .

يقررون مثل هذا الحديث : « سيكثر التحديث عنى كما حدثوا عن الأنبياء ، فما أنا كم عنى فأعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق كتاب الله فأنا قلته ، وإن خالف كتاب الله فلم أقله » ؛ وماروى عنه من أنه « ما قيل من قول حسن فأنا قاتته » * .

وهكذا لعب وُضَّاع الحديث دورهم أمام الناس ، وقد اعترف أنس بن مالك ، الذى صاحب الرسول عن قرب عشر سنوات ، عندما سئل عما يحدث عن النبي هل حدثه به فعلا ، فقال « ليس كل ما حدثنا به سمعناه عن النبي ولكننا لانكذب بعضنا » .

فمعنى « أن الرسول قال » أنه صحيح لا غبار عليه فى الدين ، أو أنه أمر مرغوب فيه وكان يمكن أن يوافق عليه الرسول . ويذكرنا هذا بما جاء فى التلمود ، من أن كل ما يقوله أحد التلامذة فى المصور المتأخرة موافق لما أخبر به موسى فى سينا (٢٨) .

٥ - وقد وجدت مفتريات الورع فى وضع الحديث تساهلا عاما عندما تتناول الأحاديث الخلقية ، أو المتعلقة بفضائل الأعمال ، ولكن علماء الدين الأقوياء كانوا يقابلون ذلك بعين الجدل حينما يبنى حكم شرعى على مثل هذه الأحاديث ، ولقد كان هذا على الأكثر مما يصور إليه أصحاب الآراء المختلفة الذين يأتون بأحاديث مختلفة متعارضة فيما بينها ، فليس من الممكن مطلقا أن يكون هذا أساسا تبنى عليه أحكام المبادئ والفقه والعمل .

٥ - وقد أدى هذا الشك والارتياب إلى ظهور طريقة ، سادت منذ بدء الفقه ، كان أصحابها يستعملون بجانب الأحاديث الصحيحة عندهم وسائل ثابتة لاستنتاج القواعد الدينية ، ثم هذه العلاقات المتحددة كان يرى من الخير أن تقنن باستعمال القياس

* العلماء عتوا بهذا الحديث ، وبيان المقبول والمردود ، ودرجات كل من القبول والمردود . فكان يبنى بعد هذا ألا يشك فى صحة ما صحوه . ونيز ما ريفوه . أو مناقشة قواعدهم وأسبغهم فى هذا الباب ؛ وحديث من كذب عنى متعمداً حديث صحيح ؛ والحديث الآخر الذى يتضمن عرض الحديث على القرآن فيه مقال ومعلم يستوجبان رده وإنكاره . وقد كان ذلك قولاً لبعض أهل الرندقة ومن لا خلاف ذم ، يعون به هدم الشريعة وتعطيل كتاب الله إذ كان يأنه وتفضيله فى السنة . وقد أفرد السيوطى تأليفاً فى هذا المعنى سماه « مفتاح الجنة فى الاحتجاج بالسنة » . وقد طبع فى مصر ، وعرض فيه لهذا الحديث وذكر قولاً عن الشافعى والسيوطى أنه منقطع . وأن فى سنده مالدأ بن أبى كريمة وهو مجهول . انظر ص ١٤ من كتاب السيوطى .

والاستنتاج والرأى الشخصى أيضا ، ولا يترك الحديث عندما يقوم على أساس ثابت ونسكن الاستنتاج الحر يأخذ مكانه بجانبه كطريقة صحيحة للفقه ومطلوبة أيضا .
وليس غريباً أن تكون هذه التعاليم الفقهية والتفصيلات المستعملة قد تأثرت كذلك بثقافات أجنبية ، كما أن المعارف الفقهية الإسلامية تحمل على سبيل المثال — كما حقق ذلك البحث الحديث تحقيقاً ثابتاً — آثاراً غير منكورة من الفقه الرومانى ، سواء فى ذلك من ناحية الطريقة ، أو من ناحية الأحكام الفرعية .

ومهما يكن ، فهذه الأعمال الفقهية العلمية التى ازدهرت فى أثناء القرن الثانى الهجرى أضافت إلى الثقافة العقلية الإسلامية مادة جديدة هى « علم الفقه » ، ذلك القانون الدينى الذى انحط بعد ذلك بالتفصيلات الكثيرة فى طريقة الحياة الدينية والمعرفة الدينية انحطاطاً سيئاً ، وكان للتغيير السياسى أثر كبير فى تطوره ، إذ حاد بالروح الإسلامية إلى طريق جديد ، ونعنى بذلك سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية .

ولقد كانت لى ، فى محاولتى السابقة ، فرصة بحث القوى المحركة التى وجدت فى كلا الدولتين ، وفى إظهار المؤثرات ، مع غض النظر عن الأفكار الماسكية التى أثرت فى تلك التغييرات التيقراطية التى كساها العصر العباسى بطابعه الخاص ، مخالفاً فى ذلك أسلافه .

وأريد الآن أن أشير إشارة قصيرة إلى أن الانقلاب الذى جاء بالعباسيين إلى مركز الخلافة لم يكن انقلاباً سياسياً فحسب ، وتغيير ملك بملك ، ولكنه فى الوقت نفسه أظهر تغييراً عميقاً فى العلاقات الدينية ، فبدلاً من الأمويين الذين حكم عليهم الانقياد بأنهم أهل دنيا ، والذين اهتموا فى بلاطهم ، بدمشق وفى قصورهم فى الصحراء ، بالتقاليد والمثل العربية القديمة — بدل هؤلاء ، جاءت سلطة « كهنوتية » ذات أفكار « كهنسية » .

* يذكر أن الفقه الإسلامى تأثر بالقانون الرومانى وغيره ، وهى نزعة المستشرقين ولم يقيموا عليها دليلاً ، وإنما يفتون انتقاس مقومات الإسلام والحط منها بدعى الهوى والعصبية ، ومضاد الفقه الإسلامى معروف ليس منها هذا الرأى الذى يهرفون به . ومع هذا ، حسبنا أن نشير إلى بحث الأستاذ الكبير صليب سالى باشا — أحد الوزراء السابقين — الذى نشر بالأهرام وبنجلة الشبان المسلمين بعددها المؤرخ ٨ يونية عام ١٩٤٥ ، ففقه دحض هذا الرأى من المستشرقين .

فكما أسس العباسيون حقهم في السلطان على أنهم من نسل النبي ، كذلك ادّعوا أنهم يؤسسون حكومتهم ، الموافقة لسنة النبي وما يتطلبه الدين ، على أنقاض حكومة معروفة عند الأنبياء بأنها ذات سمعة غير دينية ^(٢٩) .

وقد اجتهدوا في الاحتفاظ بهذا المظهر لأن حقهم يقوم عليه ، وعلى هذا لم يقبلوا فقط أن يكونوا ملوكا ، بل أرادوا أولا بالذات أن يُحسبوا أنهم أمراء دينيون ، وأن تفهم حكومتهم على أنها حكومة دينية .

وفي حكومتهم - مخالفين في ذلك حكومة الأمويين - كان القانون الديني هو السبيل الوحيد الذي يجب السير عليه ، وحاولوا خلافا للأمويين أيضا أن يكون هذا الادعاء حقا في الظاهر لعباءتهم بالحق العائلي الذي توصلوا به إلى الحكم . وأفاضوا في الكلام المدهون في تقديس الذكريات النبوية ، وفي كلام ظاهره الصلاح ، يريدون بهذا وذاك أن يظهرُوا مخالفتهم لأسلافهم .

وقد تجنب الأمويون هذا النفاق ، ولو أنهم كانوا ممتثلين بحب العقيدة الإسلامية فإنهم لم يراءوا في وظيفتهم بالرجوع إلى الناحية الدينية ، وسنرجع لهذا مرة أخرى .

وفي إبان حكم هذا البيت كان عمر الثاني وحده ، وهو أحد الأمراء الذين تربوا في بيئة صالحة والذي ساعد جهله بالأمور السياسية على سقوط بيته ، هو الذي يمكن أن نسمع عنه أنه رفض إتمام التأسيسات الحكومية اللازمة للدولة ؛ وهو وحده الذي يمكن أن تصدر عنه هذه الكلمة التي قالها لبعض عماله ، عندما أخبره بحالة بلد السبئية واحتياجها إلى نفقة خاصة لعمارتها ، فرد عليه بقوله « حصنها بالعدل ونق طرقها من الظلم ^(٣٠) » ، وهي كلمة لا يمكن أن تصدر عن الأمويين .

وهكذا كان القول التقى والجميل الخاشعة شعار العباسيين ، أولئك الذين كانوا محاطين بالمظاهر الخارجية التي كانت عند ملوك الفرس من آل ساسان ، كما أن المثل

^{٢٩} ذكر أن عمر بن عبد العزيز أغان جهله بالأمور السياسية على سقوط بيته . ولو كان الأمويون كعمر لثبت ملكهم ولم ينتقض أمرهم ؛ ولما يرجع سقوط ملكهم لما كان غاية بعض خلفائهم من الظلم ، وبقظة الهاشميين وتبدير المكابدة لهم وغفلة الحاكمين عنهم ، كما هو مبين في التاريخ .

الأعلى للحكومة الفارسية من تأجى الدين والدولة^(٢١) كان المنهج الظاهر للدولة العباسية ، فليس الدين هو مصلحة الدولة فقط ، ولكنه مصلحة الدولة ومهمتها العالية .

فمن ثم يستطيع الإنسان أن يتصور بسهولة مقدار الارتقاء الذى صادفه رجال الدين فى البلاط وعند الحكومة ، فإذا لزم الأمر تنظيم الحكومة أو قانونها على الفكرة الدينية ، كان هؤلاء المعتنون بالسنة وعلومها المستنبطون للفقهاء هم المقدمين للقيام بذلك ، ومن أجل هذا كان عصر هذا البيت هو الوقت المناسب لازدهار الفقه الإسلامى بمد أن بدأ قليلا متواضعا .

ولم يكن النظر فى الحديث النبوى والبحث عنه وروايته مجرد عمل نظرى من أعمال التقوى ، ولكنه كان ذا أهمية عمالية كبيرة ؛ ذلك بأنه لم تكن تؤسس أمور الفقه والعبادات على ذلك فقط ، بل كذلك شكل الدولة ثم القضاء فى كل الأمور العملية ؛ فضلا عن وجوب توافق النظم الوطنية الأولية وطلبات الفقه الدينى .

وذلك كله كان من الواجب استنباطه والقيام به بغاية الدقة والكمال ، وكان من هذا تطور الفقه ووضعه ، وأن جاء وقت الفقه والفقهاء ، وأن صار الرجل العظيم هو القاضى .

ولم تكن المدينة ، منشأ الإسلام الحقيقى وموطن السنة ومركز التقوى ، هى وحدها التى كانت تهتم للآن بروح الفقه الدينى ، بل كذلك وسط الدولة الجديد بين النهرين ، ومن هنا اتسعت فى أجزاء الدولة البعيدة شرقا وغربا وتطورت فى ظلال الخلفاء دراية علم الفقه ، وحمل الناس الحديث هنا وهناك ، وأخذ الناس يستنتجون مما هو عندهم مبادئ وأحكاما جديدة .

لكن هذه الاستنتاجات لم تكن دائما متفقة بعضها مع البعض ؛ بل كانت هناك أيضاً وجهات للنظر وطرائق مختلفة ؛ فمن هؤلاء من يعطى الحديث الأهمية الأولى . ولكن الأحاديث المتعارضة قد تعطى أجوبة مختلفة على نفس السؤال الواحد ، فهنا يجب التمييز والترجيح ؛ وآخرون لم يقفوا عند الأحاديث الموجودة نظراً للشبهة فى شكل الأحاديث ، فهم يريدون الحرية فى قياسهم ، كما أن الماديات المؤسسة فى الجهات والأقاليم والحقوق العرفية لا يمكن بسهولة إزالتها مرة واحدة .

وقد أوجد الفرق بين هذين المذهبين ، المتخالفين في عرضهما ، أحزاباً علمية ، ومدارس اهتمت عن بعضها في تفصيلات الأحكام غالباً وفي الطريقة كذلك ، وتسمى هذه مذاهب ولا تسمى فرقاً .

وقد اقتنع هؤلاء الرجال المملكون من أول الأمر بأنهم جميعاً على الحق ، وأنهم يخدمون مبدءاً واحداً ، وعلى هذا الأساس كانوا يتبادلون الاحترام الواجب^(٣٢) . وفي النادر أن يقع بين هؤلاء الغلوين المبالغين في الغيرة لهذه المذاهب أحكام قاسية ، ولم يظهر التعصب المذهبي إلا عند ما ازداد العجب عند الفقهاء ، الأمر الذي كان موضع لوم أهل الجدم منهم^(٣٣) .

وعلى العموم فقد طبع بالتسامح بين الجميع هذا الحديث : « اختلاف أمتي رحمة » . ويبدنا من الأدلة ما يؤيد أن هذا المبدأ إنما يمثل وجهة التوفيق ضد الهجيات ، التي وجهها العدو في الداخل والخارج ، لهذه الأعمال الفقهية المختلفة في أشكالها غير القاطمة^(٣٤) .

وقد بقي إلى يومنا هذا الاعتقاد السائد بأن الأعمال المتخالفة للمذاهب الفقهية يجب الاعتراف بأنها كلها مستحقة للتصديق على التساوى ما دامت ترجع إلى تعاليم الأئمة وأعمالهم ، أولئك الذين أجمع المسلمون على الاعتراف بإمامتهم وحدها ؛ حتى كان الانتقال من مذهب إلى آخر في سبيل أغراض تراعى أمراً سهلاً الحصول ، ولا يستدعي تغييراً في الأعمال الدينية ، ولا يرتبط بشكل معين من الأشكال ، وقد جمع عبد الوهاب الشعراني في ميزانه الذي ترجمه « برون » أقوالاً بالمرافقة على هذا .

حقاً ، لم ينسج هؤلاء الذين يغيرون من وقت لآخر مذهبهم ، جرياً وراء الطمع في المناصب ، من سخرية معاصريهم . فمن أمثلة ذلك قاضي دمشق الشافعي شمس الدين الصلبي (١٤٠٩م) الذي كان مرة حنفياً ومرة مالكيّاً ، ولم يكن الانتقال في نفسه هو سبب السخرية ، ولكن الباعث عليه هو الذي كان مدعاة الهزء .

^{٣٢} يميز حديث (اختلاف أمتي رحمة) ويجمله رداً من المسلمين على مهاجمة أعدائهم لهم . وما عرفت هذه المهاجمة الظالمة إلا في العصور المتأخرة ، ومن هؤلاء المستشرقين أنفسهم .

ويستطيع أن يتمذهب الشخص في نفس الوقت بمذاهب مختلفة ، وكان محمد بن خلف أحد علماء القرن الخامس الهجري (١١٣٥ م) يلقب بلقب (حنفش) لأنه غير مذهبه ثلاث مرات في وقت قصير ، فكان حنبلياً ثم حنفياً ثم شافعياً ، وقد اختصرت في لقبه أسماء هؤلاء الأئمة^(٣٥) . ونجد في العائلة الواحدة أن الأب وأبناءه يتمذهبون بمذاهب مختلفة ؛ فكان حد الأخوين في مدينة القاهرة شيخ الحنفية والآخر شيخ الشافعية في نفس الوقت ، والأول هو أحمد الشنبري (١٠٦٧ — ١٦٥٦) وكان يسمى بالشافعي الصغير .

ونجد غير هذا في العصور المتأخرة ، أن أحد الأتقياء في دمشق دعا الله أن يرزقه بأربعة أولاد ، ليجمع كل واحد منهم على مذهب من المذاهب الأربعة ، وتزيد مصادرنا في ذلك أن الله استجاب له^(٣٦) . ولا يمد غريباً ما يروى عن علماء مشهورين من أنهم ينفون كثير من فتاواهم على مذهبين متخالفين في الظاهر^(٣٧) .

وهذه النواحي الفقهية المختلفة لم تكن موجودة فقط في العصور الأولى عند ازدهار العوام ، بل كانت كذلك في العصور المتأخرة عند المتأخرين ؛ فقد لقب بالمذاهبي أحمد بن عبد النعم المنهوري (١١٩٢ م) الذي كان معروفاً في علوم أخرى مختلفة النواحي ، (لقد كتب في علم وظائف الأعضاء وفي علم النجوم والطلاسم واكتشاف عيون الماء وغيرها) ، وقد كانت فتاواه على المذاهب الأربعة ، وقد كتب على بعض كتبه (كشف العيون) الحنفى المالكي الشافعي الحنبلي ، ولم يجد أحد أن في ذلك غشاضة ، أو أنه مخالف للقواعد أو وجه الصواب .

وقد بقيت من هذه المذاهب المتباينة المختلفة في أمور قليلة في العبادات والمعاملات ، أربعة مذاهب تتقاسم العالم الإسلامي في هذه الأيام . وكثرة أتباع مذهب دون آخر في بلد من البلاد الإسلامية يرجع في بدءه مر غالباً إلى حالات شخصية كان لها تأثير في ذلك ، كدخول تعاليم أحد هذه المذاهب بواسطة أتباع ذوى مكانة استطاعوا تكوين المدرسة .

وبواسطة هذه التأثيرات ثبت المذهب الشافعي ٢٠٤ هـ — ٨٢٠ م في بعض أجزاء مصر ، وفي شرق أفريقيا ، وفي جنوب بلاد العرب ، ومن هناك امتد إلى

العالم الهندي . وفي أجزاء أخرى من مصر وفي شمال أفريقية كله وفي أسبانيا قبل ،
وأخيراً في غرب أفريقية ، دخل مذهب إمام المدينة مالك بن أنس (١٧٩ هـ — ٧٩٥ م) .
وقد بعثت أحياناً الشئون الاستعمارية لأوروبا بواعثُ لأجل تبين العلاقات الفقهية
للسعوب الإسلامية الخاضعة لها .

ومما يجب التنويه به الكتاب الكبير الذى أخرجه « أنابرو جويدي وستلانا »
بناء على توصية من وزارة المستعمرات الإيطالية ، وهو ترجمة لكتاب الفقه المالكي
« المختصر لخليل بن إسحاق » مع ملاحظات ومقارنات ، ويحتوى على مجلدين كبيرين
(١٩١٩ م) في العبادات والمعاملات ؛ وكذلك كتاب « مبادئ الفقه الإسلامى
الحنفى والمالكي والشافعى والحنبلى ١٩١٣ » ، الذى صور به مؤلفه الهندي المسلم
عبد الرحيم فقه المذاهب الأربعة .

وبجانب هذا اختارت البلاد التركية سواء فى ذلك آسيا الوسطى أو الغربية ،
وكذلك الهندو المسلمون ، مذهب أبى حنيفة (حول ١٥٠ هـ ٧٦٧ م) الإمام المعتبر
المؤسس الأول لمجموعة فقهية لمدرسة الرأى . وأخيراً انتشرت هذه الأيام تعاليم
الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ ٨٥٥ م) وهى تمثل الجناح الظاهر للثقافة المتمسكة
بالسنة ، وكانت قبل ذلك حوالى القرن الخامس عشر موجودة بقوة بين سكان ما بين
النهرين وسوريا وفلسطين .

وبقيام العثمانيين ، كأصحاب السطان فى العالم الإسلامى ، انكشفت فى دائرة
حكمهم تعاليم المذهب الحنبلى غير المتسامح شيئاً فشيئاً ، فى الوقت الذى قوى فيه نفوذ
المذهب الحنفى . وستكون لنا فرصة فى هذه المحاضرات للكلام على هذه الولادة الثانية
للمذهب الحنبلى فى القرن السابع عشر . ومسلمو الولايات المتحدة ، ومعهم القيايبيون
يقلدون المذهب الشافعى .

٦ — وهنا نخل للكلام على أصل كبير يمثل فكرة تطور الفقه الإسلامى أكثر
من غيره ، وبصور العنصر الموفق للانقسامات الظاهرة فى التطور الفقهى المذهبى
الخاص ، وهو الإجماع .

فى أثناء عدم الاستقرار النظرى فى الأعمال اعتبر فى دائرة العلماء المسلمين أصلاً

ومبدأ ، وبقى على الدوام معتبرا مع استعمالات مختلفة ، وقد جاء هذا الأصل ، من قول الرسول « لا تجتمع أمتى على ضلالة » ، ومن قوله فى حديث ذى نظام مندرج « أجازكم الله من ثلاث : أن يدعو عليكم بئبكم فتهلكوا ، وأن ينصر أهل الباطل منكم على أهل الحق ، وأن تجتمعوا على ضلالة (٣٨) » .

هنا نعم ، سنتكلم على أصل « الإجماع » الذى ثبت نظريات أهل السنة المسلمين (٣٩) . والفاظ العربى « إجماع » يثبت هذه الفكرة الأساسية فى المذهب السنى فى الإسلام ، نمنى أن الإجماع لا يكون على ضلال مطاقاً . وستمر فى أثناء عرضنا لهذا البحث تطبيقات كثيرة لهذا الأصل وهو الإجماع ، الذى يعطينا المفتاح لفهم تاريخ تطور الإسلام فى علاقاته السياسية والاعتقادية والفقهية ؛ فما تقبلته الأمة الإسلامية صحيحاً صادقاً يلزم أن يكون صحيحاً صادقاً ، وترك الإجماع ترك للسنة السمحة .

أما أن هذا المبدأ ظهر فى الإسلام فقط فى مجرى تطوره ؛ فيدل على ذلك أن الإنسان لم يستطع بسهولة أن يستدل عليه ويثبت بالقرآن ، وقد حكى أن الإمام الشافعى ، الذى اعترف بأصل الإجماع استناداً إلى قول النبى على أنه موجب لصواب الأمور الفقهية ، لزم داره ثلاثة أيام مفكراً حينما سئل عما يستند إليه هذا المبدأ من القرآن ، وبعد انقضاء هذا الوقت خرج فى حالة من الضعف والإجهاد ، بوجه منتفخ ويدين متورمين ، من جراء إجهاده لنفسه فى البحث عن الآية التى يمكن أن يعتمد عليها ، وهى قوله تعالى : « وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ يُزَيِّجْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ (٤٠) وَسَاءَتْ مَصِيرًا (٤١) » ، وهذا عدا الأحاديث الكثيرة التى يعتمد عليها هذا المبدأ (٤٢) .

وحينئذ يكون كل ما أجمع عليه جماعة المسلمين صواباً ويستحق الاعتراف الواجب ، ويكون صحيحاً فقط فى الشكل الذى أعطاه له الإجماع ، ولا يكون صحيحاً من تفسير القرآن سوى ما اعتبره الإجماع صحيحاً ، من إقرار لنسخ القرآن بالسنة ، وبهذا المعنى يملك الإجماع حق الإذن بالتفسير .

وهذه الأشكال الاعتقادية وحدها تكون موافقة للدين عندما يكون الإجماع - وفى الغالب يكون ذلك بعد كفاح فاس - قد هدا فى النهاية من حديثها . وتلك

الأشكال من العبادة والفقه التي وافق عليها الإجماع تكون خالية من النقص الديني ؛
وهؤلاء الرجال وتلك الكتب تعتبر لتعاليمها السيادة عندما يعترف إجماع الأمة بذلك ،
ولم يحى ، هذا عن اجتماعات منظمة ، ولكن جاء من صوت الشعب المجهول الذى
لا يتطرق إليه الخطأ .

وسنعرف كيف أن استعمال هذا الأصل كعلامة على حقيقة التصديق امتد إلى مدى
أبعد ، وكيف أنه بواسطة ساططه الدائم على الحياة الإسلامية يستطيع أن يطبع بالصحة
والإيمان الأفكار الدينية التي كانت تمنع منها الأفكار النظرية وتمدها مخالفة للإسلام
فكانت تقرر وتثبت بواسطة الإجماع ، وينتهى الأمر بالموافقة عليها من أجل ذلك ،
بدون اعتبار لهذه الأفكار النظرية التي تخالفها بشدة وأحياناً تكون واجبة
الاعتقاد .

وكانت دائرة الإجماع في مبدأ الأمر أقرب إلى الإحساس الجمعى منها إلى المعنى
الدينى المحدد ، وقد حاولوا عبثاً تحديده بالزمان والمكان ، وبيان أنه هو إجماع الصحابة
أو أهل المدينة القدامى ، وهو تحديد لا يمكن الوصول إليه بإزاء التطورات الأخيرة .
ولكن من جهة أخرى لا يكفى ، بالنسبة للأنظمة الدينية أيضاً ، أن يترك الإجماع
حرراً متروكاً للإحساس الفرزى للجماعة .

وأخيراً وجدت قاعدة تبين أن الإجماع عبارة عن التمايم والأفكار المجمع عليها
من أهل الحل والعقد في زمن معين ، فهم الذين لهم الحق في بيان الفقه والعلم واستنتاج
ذلك ، وهم يحكمون بصحة استعمالها .

وسنلاحظ حقاً أن هذا المبدأ بالنسبة للإسلام يحتوى على بذور التحرر لاهركات
الإسلامية الحرة ، والتطورات المستطاعة ؛ فهو يقدم ، ضد ديكتاتورية الجمود وقتل
الشخصية ، قوة للتبادل ، وقد حقق على الأقل في الماضي كعامل مهم مطابقة الإسلام
للمعصر وقتئذ ، فإذا عسى يمكن أن يكون باستعماله في المستقبل ؟ وفى الحق إن هذا
المبدأ المتبع ملحوظ عند مجددى الإسلام في عصرنا ، فهو الباب الذى يجب بواسطته
أن تنفذ إلى بناية الإسلام عوامل القوى الشابة .

٧ - ومن مبدأ الإجماع نريد أن نعيد النظر في الاختلافات الظاهرة في تطور

الفقه ، وليست هناك سوى مسائل قليلة اختلفت فيها المذاهب المذكورة آنفاً ، ويفهم تماماً منها أنها ليست اختلافات تبث على افتراقهم فرقاً مختلفة .

وكثير من الاختلافات الشككية توجد على سبيل المثال ، في أعمال الصلاة وهل يُسَرُّ أو يُجَهَر فيها ، وإلى أى حد يرفع المصلى يديه عند بدء الصلاة وعند قوله في بدايتها : الله أكبر ؛ وكذلك في بعض أشكال قليلة عند السجود والركوع ، وهل يترك يديه (كما عند مالك) أو يضع واحدة فوق الأخرى ، وهل يضعهما كذلك فوق السرة أو تحتها . وتوجد اختلافات كثيرة في مسألة حصة الصلاة عند صلاة المرأة بجانب المصلى ، أو إذا ما أخذت مكانها بين المصلين ، وهنا يتجلى موقف أبي حنيفة في عداوة المرأة إزاء بقية المذاهب الأخرى .

ومن بين هذه الاختلافات ماله خطر كبير من الناحية الدينية ؛ فلغة العبادة في الإسلام هي العربية ، وكل الأشكال العبادية تقال بلغة القرآن ؛ فإذا لم يمكن الشخص النطق بالعربية ، فهل يسمح له أن يقرأ الفاتحة وغيرها من القرآن بلغته الأصاية ؟ وكان أبو حنيفة وحده ، الذي كان من أصل فارسي ، هو الذي أنجاز ذلك لأن القرآن قد نزل في الكتب السابقة : « وإنه لفي زُبر الأولين » ، وهذه كانت بغير العربية ، ومن هذا يمكن لغير العرب أن يؤمنوا به كقرآن ، وقد اتهمه خصومه بميله إلى المجوسية ، إذ فسكر أول الأمر في اللغة الفارسية .

وكذلك وجدت اختلافات في أمور أخرى من الحياة التعبدية في غالب الأحيان ، مرتبطة بأفكار مبنية على قواعد ، وهنا يحجى على الأخص الخلاف بين المذاهب بالنسبة للقضاء والكفارة .

فبينما نرى أبا حنيفة متساهلاً إزاء المفطر عن سهو ، يرى مالك وابن حنبل أن صيام هذا اليوم لا ينفع لما فيه من جرح للقانون ويوجبون قضاء هذا اليوم ، وكذلك يطالبون القضاء للفطر عند وجود عذر المرض حيث يكون الصوم غير واجب .

* يتهم أبا حنيفة بعداوة المرأة ويعتمد في هذا الاتهام على مسألة في الصلاة تتعلق بها ؛ وكان أخلق به أن يدرس المسألة في كتب الحنفية ويدرس أدلتها ليكون حكمه عن بيئة واستبصار . ولكن هؤلاء المستشرقين يحولونهم أن يربطوا كل مسألة في الإسلام بداع شخصي نبلا من المسلمين وحداً من قدرهم . ومن هذا الباب تعليقه على تجويز أبي حنيفة قراءة القرآن بالفارسية .

وزيادة على هذا فإن المرتد الذي تاب ورجع للإسلام يجب عليه قضاء الأيام التي أفطرها أثناء ارتداده ، وقد أهمل أبو حنيفة والشافعي مثل هذه الملاحظات في قضاء الصوم .

وبحث أنظمة الأطعمة في الروايات القديمة ، التي يظهر أن النبي قد مال فيها إلى شيء من التسامح ، بعميتنا في هذا القسم فرصة لبيان الاختلاف في الرأي . والنظر فيما جاء في القرآن من تحليل طعام لحم الحيوانات ، قد بحث على الاختلاف في الرأي ، والأهم في ذلك هو اختلافهم في لحم الخيل الذي اعتبر حلالاً في بعض المذاهب وحراماً في البعض الآخر^(٤٣) . حقاً ، إن هذه الاختلافات في كثير من هذه الأمور كانت ذات طبيعة من نوع تفصيل الوقائع وعدّها فرداً فرداً^(٤٤) ، وإن الكلام في الغالب موجه إلى حيوانات لا تستخدم أصلاً في الطعام^(٤٥) ؛ ولكي نسوق هنا مثالا على الأقل ، وهو أن مالكا — مخالفاً للمذاهب الأخرى — لا يحرم طعام لحم الحيوانات المفترسة ، وإن كان الخلاف عنده عملياً ، لأنه إذا لم تكن محرمة فهي مكروهة^(٤٦) .

وبإني ألاحظ عند هذه المناسبة أن قسماً كبيراً من الخلاف يدور حول الأنواع المختلفة للأحكام من درجة الإباحة أو الكراهة ، ودرجة الوجوب والاستحباب ، بالنسبة لعمل مخصوص أو تركه^(٤٧) . كما وجدت اختلافات صغيرة بين المذاهب بالنسبة لأحكام الطهارة ، ففي هذا يجيز المالكية أعمالاً مخالفة لقواعد المذاهب الأخرى .

والحياة في الفقه ليست مقصورة على أمور العبادات وحدها ، فالفقه الإسلامي ضم فروع الحياة والحقوق المدنية والسياسية والعقوبات . ولا يفتل فصل من فصول الفقه من أن يدخل تحت قاعدة مبنية على أساس ديني ، وكل الأمور المتعلقة بالحياة الشخصية أو العامة داخلة في الواجبات الدينية ، وبواسطة هذا يعتد الفقهاء أن كل حياة المؤمنين موافقة لطلبات الدين .

* تراجع أحكام المذاهب في المرتد إذا عاد إلى الإسلام ، وقد كان أظله زمن الصيام في أثناء الردة فالمعروف عند الشافعية . مثلاً أن عليه قضاء هذا الصيام ، وعبارته تفيد غير ذلك .

** يذكر أن مالكا ، وقد قال بحل الحيوانات المفترسة ، لا يفرق عملياً عن الجمهور ، إذ كان يقول بالكراهة . وهذا غير صحيح ففرق كبير بين الكراهة والحرمة ، ويراجع هذا عند المالكية .

ولا يكاد يوجد جزء منهم من تعاليم الفقه لم تحصل فيه اختلافات في الآراء بين المدارس الإسلامية ، وليس ذلك في الأمور الثانوية دائماً ، بل أحياناً حول مسائل تتناول الحياة العائلية ، ونذكر من ذلك اختصاص ولي المرأة في عقد الزواج ؛ ولقد اختلفت المذاهب في حالة الولي إذا عارض في عقد الزواج ؛ ومدى الحد الذي يكبر فيه رضا الولي مطلوباً في صحة العقد ؛ وكذلك في الميراث توجد فروق في تفصيلات المذاهب ، ونذكر من ذلك حق ميراث ابن الابن بعد البنت من تركة الجد .

وبالنسبة للنزاع الفقهي فإن لأبي حنيفة ، وبعض فقهاء آخرين ، موقفاً خاصاً كثر فيه النزاع قديماً في مسألة هامة في القضاء ، فهم يرفضون العمل المؤسس على كثير من الأحاديث بأنه في النزاع في الأموال عند عدم وجود شاهدين لتقوية الدعوى في المال تكفي يمين المدعى ، ويطلبون بناء على ما جاء في القرآن (سورة البقرة : ٢٨٢) للشهادة رجلين أو رجلاً وامرأتين بينة للمدعى ، ولم يوافقوا على استبدال الشهادة القرولية بوسيلة أخرى (١٧) .

ومعرفة الأقوال المتفرعة الكثيرة في دائرة الفقه الإسلامي ، من الأدلة التي يسوقها أصحاب المذهب لتأييد مذاهبهم عند الاختلاف في الرأي أو العمل في مذهب آخر ، وكذلك تعد هذه الأدلة في وجهة نظر المذهب نفسه . كل ذلك يصور لنا فرعاً عالياً من الفقه في الإسلام ، ويقدم فرصة دائمة لمعرفة الذكاء العلمي في هذه الدائرة التي هي للإسلام في أوطانه ذات فائدة وأهمية خاصة . نظراً لأهمية هذه الأبحاث ، في هذه الدائرة ، قد ظهرت فيها منذ المصور القديمة للمدارس الفقهية كتب كثيرة (١٨) ،

٨ - وأهم في نظرنا من تفصيل هذه الاختلافات المذهبية فيها يظهر لنا ، تعرف البيول العامة التي سادت الفقه في تطوراته ، ويجب علينا أن نبين في هذه النقطة ، لهؤلاء الذين يريدون أن يتعرفوا الإسلام ، بعض ما يفيدهم في مسألة تفسير الكتب . فالأديان التي تؤخذ عقائدها وأشكال أعمالها من مراجع مقدسة محدودة ، تجي ، تطوراتها الفقهية والاعتقادية من أعمال الشرح والتفسير التي تفسر بها الكتب المقدسة ، وتاريخ الأديان في مثل هذه الدائرة يساوي تاريخ التفسير المكتوب ،

* يذكر أن الفقهاء المخالفين للحنفية يكتبون في النزاع المالي يمين المدعى . والمعروف أن موضع النزاع الاكتفاء بشاهد ويمين المدعى .

ويتفق فيها إلى حد كبير جداً مع الإسلام الذي يترأى تاريخه الداخلي في الطرق التي نشرحت كتبه المقدسة .

ولتبين الطريقة العامة للجهود الفقهية الموضوعة آنفاً ، يمكن أن نسوق أولاً هذه الحقيقة ؛ وهي أنه لم يكن غرض الفقه أن يجعل حياة المسلم مرة واحدة محصورة بسد من التحديدات الفقهية .

فن أول الأمر وضعوا وزنا لهذه الآيات : « وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » (سورة الحج : ٧٨) ، « يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ » (سورة البقرة ، ١٨٥) ، « يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا » (سورة النساء ، ٢٨) ؛ ولهذا الأحاديث . « إن هذا الدين يسر » أى خال من الصعوبات ، « أحب الدين إلى الله الخفيفة السمحة » (١٩) ، « يسروا ولا تعسروا » (٥٠) .

ولقد مدح أعمال الصحابة القدماء لأنها « كانت سهلة قليلة الحرج » . ومن هؤلاء السادة في الإسلام عبد الله ابن مسعود (٣٢ هـ / ٦٣٥ م) الذي شرح مبدأ تطور الفقه بقوله : « من حَرَّمَ حلالاً فهو كمن أحل حراماً » (٥١) .

ولقد كان علماء الفقه أوفياء لهذا المبدأ الذي زاده قوة بما تضمنته نصوص الأحاديث النبوية ، وقد قال سفيان الثوري (١٦١ هـ / ٧٧٨ م) : « إن العلم هو أن تحلل الأمر أخذاً من الأصول ، فإن التضييق سهل لكل أحد » (٥٢) .

وقد انتقد العلماء الأذكياء في العصور المتأخرة إلى هذه المبادئ أيضاً ، ومما يبين هذا قانون الأطعمة الآتى : « متى تردد الشيء بين الإباحة والتحریم غلبت الإباحة لأنها هي الأصل » ؛ يعني بذلك أن كل شيء مباح ، وأن التحريم أمر طارئ ، وعند التشكك يرجع إلى الأصل (٥٣) .

ومن هذه الفكرة حركوا ذكاءهم ليجدوا مخرجاً من المواضع الصعبة التي تملأها على المسلمين نصوص الأحكام القرآنية ؛ فبعض الأمور الثقيلة كانت تخفف أو تطرح بواسطة التوسع في شرح النصوص ، وبواسطة التفسير رجح الوجوب أو المنع في

الفقه ، وعبرة الأمر أو المنع تستخدم للتعبير عن الرغبة والاستحباب^(٥٤) أو الكراهة ، وارتكاب ما أمر به في النصوص أو نهى عنه لا يعاقب عليه ولا يعدّ تخطئاً للقانون .

وقد اتبع إبراهيم النخعي (٩٦ هـ / ٦١٤ م) ، أحد أعلام فقهاء المسادين في القرن الأول ، هذا المبدأ ؛ فلا يقول عن شيء إنه حرام مطلقاً أو حلال مطلقاً ، ولكن يقول : إن هذا يتكروهونه ، أى الصحابة ، وذلك يستحسنونه^(٥٥) . كما أن عبد الله ابن شبرمة (١٤٤ هـ / ٧٦١ م) ، من التابعين ، كان لا يحكم بالتأكيّد إلا على الحلال . ويرى أنه ليس من سبيل إلى التأكيّد في الحرام ، ماعدا ما هو ثابت في الأحاديث الصحيحة^(٥٦) . ومن هذا المبدأ الفقهي السائد نستطيع أن نسوق أمثلة كثيرة زيادة على ذلك ، ونسكتفي بمثال واحد لتلك الطريقة الفكرية لعلماء الإسلام في ناحية الفقه والتشريع .

فقد جاء في القرآن (سورة الأنعام : ١٢١) ، « لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفُسْقٌ » . فمن ينظر إلى هذا الحكم نظر المفسر للأشياء ، لا يستطيع أن يجد فيه شيئاً آخر سوى التحريم الصارم لأن كل الحيوانات التي لم يذكر اسم الله عند ذبحها^(٥٧) . وكل ما يمكن أن يحيط هذا التحريم . يشهد بأنه يوجد تحت (ذكر الله) فعل شرعى محدود ، وليس فقط مجرد تفكير في الله ونعمه . « فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ » ، « وَمَا لَكُمْ إِلَّا أَنْ تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ » ؛ فحذر هؤلاء الذين يتقنعون — بدافع من التقوى أو لأنهم يتمسكون بخرافات الجاهلية (وقد كانت في الجاهلية محرمات في الأكل) — عما قال النبي إن الامتناع عنه باطل .

ولكن طعام هذه الحيوانات المسموح بها يجب أن يسبقه ذكر الله كشرط . لذلك^(٥٨) ، ويحتمل أن يكون هذا مستنداً إلى عادة اليهود بالزام : (berakha) قبل الذبح وقبل الأكل . ويمدّ ترك هذا فسقاً ، وبهذا يتقوى بشكل مزدوج ما يجب في هذه الحالة ، ويكون ما لا يذكر اسم الله عليه قبل الذبح لا يصح أكله .

وهكذا فهم شراح الفقه المحافظون - وعلى الأخص مذهب أبي حنيفة من بين المذاهب الأربعة - في شرحهم النظري وعملهم العادي ، ويتسك المسلمون الذين يهتمون بالتسك بالشرع في حياتهم بذلك إلى اليوم . وعند الصيد كذلك (سورة المائدة : ٤) يجب ذكر اسم الله عند إرسال الطير أو كلب الصيد ، ولا يصح تناول الصيد إلا بهذا الشرط (٥٩) .

لكن هذه الصعوبات لتنفيذ هذا الحكم الصارم بالنسبة للتجريم أخذت تسهل في مجرى الحياة سهولة واضحة ، وفي هذا وجد علماء الفقه في أكثر المذاهب أن نصوص الأمر والنهي في القرآن التي لبسها الفقه لا توجد حرفياً ، وأن منها ما كانت الرغبة في استحبابه ، وليس المقصود منه الوجوب القطعي ، وبناء على هذا لا يكون حكماً يجب الأخذ به (٦٠) .

وعند ما يكون اتباع الحكم الشرعي ، أو بعبارة أصح اتباع المطلوب ، قد ترك عن خطأ أو لمانع آخر ، فإن هذا الترك لما يبيح إطعام الطعام لا ضرر فيه .

ويمكن الإنسان بواسطة هذه التسهيلات ذات الدرجات أن يصل أخيراً إلى هذا المبدأ : « إنه عند ذبح المسلم يجوز الأكل في كل الحالات ، سواء ذكر اسم الله ظاهراً أم لا ؛ ذلك أن الله مستحضر دائماً في هذه الحالة سواء نطق به أم لا » . وما دام الأمر وصل إلى الاختناع بهذا ، فليس من الصعب وجود ما يصدق هذا بحديث راجع إلى الرسول يستدل بواسطته على هذا المبدأ .

وقد كان للنحو العربي طبعاً جانب من المساهمة في هذا الشأن . فإن ترك الأخذ بصيغة الأمر ليس معصية مثل قول الله تعالى : « فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنْ

* الفقهاء ينقادون في أحكامهم لأصولهم السججة ، والتأويل في آية الأكل من المذبوح الذي لم يذكر اسم الله عليه كان من أول الأمر كأنقول بعدم التأويل ، وما كان هذا التأويل ناشئاً من الشعور بنقل حمل النص على ظاهره حتى يكون الدافع إليه أمراً غير أصول الفقهاء ، وإنما الدافع إليه عند هؤلاء قوله تعالى : « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » ، وأهل الكتاب لا يلتزمون ذكر اسم الله على ذبائحهم فأول بالحل ذبيحة المسلم إذا لم يذكر اسم الله عليها ، ومن لا يرى التأويل يطارد هذا الحكم في طعام أهل الكتاب فلا يحل من ذبائحهم ما لم يذكر اسم الله عليه .

النساء» (سورة النساء : ٣) ، وبهذا استدلل الفقهاء على أن النكاح ليس واجباً ، وإنما هو أمر مرغوب فيه ؛ على أنه لا يمكن إلا أن تشير إلى وجود كثير من الشراح الأذكياء لكلام الله الذين يرون أن صيغة الأمر هنا للوجوب ، وأنه يجب النكاح على كل مسلم ؛ بمعنى (انكحوا) أى يجب عليكم ذلك ، وليس أمراً مستحباً خفياً .

٩ - والمثال المهم للحرية ، التى قابلت بها المدارس المفسرة للنصوص التمسك الشديد بالفقه ، هو موقفهم إزاء حكم شرعى طبع الحياة العملية بطابع معين ، ونعنى بذلك « تحريم الخمر » (٦١) .

فقد اعتبر شرب الخمر فى الإسلام « رجساً » ولكن الذى نعرفه هو مقدار المخالفة لهذا التحريم الشرعى فى بدء الإسلام ، حيث كانت الحرية العربية تود ألا تتخاص من الخمر من أجل هذا الحد الشرعى (٦٢) .

أما الحقيقة التى نود أن ننوه بها هنا فهى أن الشعر الخمرى فى الإسلام (٦٣) ، وكذلك الدور الذى لعبه شرب الخمر فى عهد الخلفاء الذين كانوا أمراء للمؤمنين وملوك الدولة ، كل ذلك لا يصور لنا الجماعة التى كان يطبع شريعتهما الدينية ما جاء « من أن الخمر أم الخبائث » ، فكل هذا يدخل فى باب الحرية وسهولة التخطئ لأحكام الشريعة المعترف بها .

فمن وقت مبكر اعتبرت فى هذه المسألة وجهتان للنظر مختلفتان متناقضتان ؛ فقد استدلل أحد أشراف الصحابة وهو أبو جندل بآية من القرآن على تحطيمه ، وهى قوله تعالى (سورة المائدة : ٩٣) « لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَنَحْمِلُ الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ رَافِعاً طَوْمُهُوَ إِذَا مَا آمَنُوا وَآمَنُوا . . . » (٦٤) ، ولم يقبل عمر بن الخطاب هذا التفسير الخمر ، وجمده .

وهناك وجهة نظر أخرى جاءت بهذه الظاهرة ، وهى أن الفقهاء فى المشرق أعملوا ذكراً ، هم ليحدثوا من دائرة هذا المنع الذى يتسع لأشربة أخرى ، وذلك بواسطة التفسير .

فمن جهة سمعوا أن يستنتجوا أنه فيما عدا خمر العنب لا تحرم الأشربة الأخرى فى نفسها ، بل فقط عند ما يحصل منها الإسكار (٦٥) ، ووضعوا لذلك أحاديث منل حديث

عائشة^(٦٦) : « اشربوا ولا تسكروا » ، وتحت حماية هذا الدليل لم يقتصر حتى بعض الأتقياء على الماء القراح ، وسمى المتشددون للتدليل على « أن ما أسكر كثيره فقليله حرام » .

ثم انتشرت مدرسة فقهية تمسكت بحرفية النص وأن خمر العنب وحده هو المحرم ، وأن ما عداه ليس إلا « شراباً » فقط أو « نبيذاً »^(٦٧) وليس خمرًا ؛ وبهذا يمكن أن يشرب نبيذ التفاح والخمر وأمثالهما ، ويكون بهذا باب الشرب مفتوحاً على مصراعيه للمؤمنين بناءً على هذا الإذن المبني على المعنى اللغوي ، وطبعاً بدون أن يصل ذلك إلى حد السكر^(٦٨) .

وقد صرح الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز نفسه بجواز النبيذ^(٦٩) ، وجاء أن بعض الخلفاء العباسيين الذي لم يرد أن يتخطى الحكم الشرعي سأل بعض القضاة عما يعني بالنبيذ^(٧٠) .

ونظراً لأنه لا يمكن أن تفقد هذه الأثرية في مجال الأنس ، فقد كان بحث الخلفاء في مسألة الخمر مما تهتم به الجماعات المنقفة ، من أجل ارتباطها المباشر بالناحية اللغوية والأدبية ؛ ففي قصر الخليفة المعتصم ، حيث كان الاهتمام بالذوق السليم بادياً ، كانت المسألة المحبوبة لدى هذا المجتمع الرفيع هي مسألة الأصول التي قام عليها ترادف الخمر في اللغة ، وعلاقة منع الخمر بهذا الترادف^(٧١) .

ولا يخدعنا الغرض من التشدد في الفهم عند هذه العلاقة ، الأمر الذي كان يسود الأدباء البغداديين ، فقد صاحب هذا الرأي المارضة الحرة ضد التحديدات الدينية ، حتى وصل الأمر إلى تحقير هؤلاء الأتقياء الذين تمسكوا بالحق في ذلك ولدى الرمة انشاعر المعروف قول في ذلك : « هم الأحرص وهم بدعون قراء »^(٧٢) ؛ وكذلك قول الآخر :

من ذا يحرم ماء المزن خالطه في جوف آنية ماء العنقافيد
إني لأكره تشديد الرواة لنا فيها ويمجبنى قول ابن مسعود^(٧٣)

” يتهم الفقهاء أيضاً بوضع أحاديث في النبيذ والخمر مثل حديث عائشة ، وهذا ليس من شأن الباحث المتعصب الذي لا يتسكك إلا عن بيته ودليله .

وقد جاءت تدقيقات الفقهاء الكوفيين في القرن الثاني بهذه النظرية من رأى ابن مسمود : وأنه إذا لم يكن التحلل من ماء الغنب ممكناً ، فقد حاولوا إيجاد تسهيلات كثيرة للإنسان ، تطيناً لضميره الديني ، حتى يستطيع ذوو النفوس الطيبة أن ينالوا منها^(٧٤) .

وليس من النادر أن نجد في التراجم مثل هذه القصة : وهي أن وكيع ابن الجراح أحد الفقهاء الكوفيين المشهورين بالزهد (١٢٩ — ١٩٧ هـ) كان يداوم على شرب نبيذ الكوفيين ، وأنه طرد عن نفسه ما قد يوسوس له به الشيطان من أنه بذلك قد شرب الخمر^(٧٥) .

وهذا خلف بن هشام أحد قراء الكوفة المشهورين (٢٢٩ هـ — ٨٤٤ م) كان يشرب الشراب ، وإن لم يسمه باسمه الحقيقي (على التأويل) ، وأضافت الترجمة إلى ذلك أنه في آخر حياته أعاد الصلاة عن أربعين سنة : لأنه لم يترك فيها شرب النبيذ ، وصلاة شارب النبيذ غير مقبولة ، ويجب قضاؤها^(٧٦) .

وشريك قاضي الكوفة في عصر الخليفة المهدي كان يحدث بمحدث الرسول وبشم من فمه رائحة النبيذ^(٧٧) ، كما أن أحد الوعاظ المشهورين في القرن السادس ، وهو أبو منصور قطب الدين الأمير الذي كان أرسله الخليفة المكتفي إلى السلطان السلجوقي سنجر ملكشاه ، هذا الرجل التقى الذي دفن بعد موته بجوار الزاهد الصالح الجنيد ، كان قد ألف رسالة في إباحة شرب النبيذ^(٧٨) .

وبطبيعة الحال ثارت ضد تلك المظاهر والجهود في دائرة الفقه معارضة المتشددین الذين تمسكوا بالماء القراح واللبن والمسل^(٧٩) ، على خلاف هؤلاء المتحررين وما أحدثوا من مخالفات للسنة . وجاءوا بالأحاديث لبيان هذه الحالة ، كما هو دأبهم في مجرى التاريخ الإسلامي ، لوقف التيارات التي تنحوي نحو التسهيل : « ستشرب أمتي الخمر — هكذا حدثوا — وستسميها بغير اسمها ، وسيحجمهم أمراؤهم^(٨٠) ، وأن الله سيبدلهم قردة وخنازير كما فعلت الأمم السابقة »^(٨١) .

وعلى كل حال ، يمكن أن يرينا الطريق الذي سلكه الكوفيون في هذه المسألة . أنهم قد فكروا في التدقيق الفقهي التطور ، وأخذوا بتسهيلات ألانوا بها شدة النصوص .

وعلى هذا المنوال من الاختلاف في الإجابة التي استعملت فيها هذه المهارة الفنية ، تبعاً لمقدار هذا وكيفية ، قام قسم كبير من تعاليم الاختلاف بين المدارس الفقهية التي تنازعت العالم الإسلامي .

ويكفي هنا من ناحية النظرية التاريخية الإسلام أن ثبت أن الأثرية الغالبة لتلك المدارس ، في كثير من الوقائع ، قد اعتبرت مبدأ التأويل للتوفيق بين الحياة في نظر الفقه ، والحالات الواقعية الاجتماعية ، والسمي للمطابقة بين القانون الضيق لمكة والمدينة والظروف الجديدة المغيرة الواسعة ؛ الأمر الذي دعت إليه الفتوحات للبلاد الأجنبية ، والاتصال المباشر بأشكال الحياة المختلفة اختلافاً أصلياً .

هذه هي وحدها وجهة النظر ، والفكرة التي يجب أن يهتم بها مؤرخو الثقافة والدين بخصوص هذه الناحية من التعاليم الفقهية للإسلام ، بدل ما كان من اهتمام بالأشياء والتفاصيل الصغيرة التي لا غناء فيها . ومن أجل هذا أجزت لنفسى أن آتى بتفسير لهذه الأمور العديدة النفع بالنسبة للخلفية الدينية ، وهي تفسير تُعدنا لما سيحى ، — في القسم الأخير — عند الكلام على مطابقة الإسلام للعلاقات الجديدة .

١٠ — وهنا في الختام سنتكلم على نتيجتين كانتا ضاربتين ، وكانتا أثرين لتربية العقلية الفقهية على هذا التوفيق الشديد ؛ فأما إحداها فتتصل بتلك الجهود التي أدت إلى هذه الطريقة العقلية العامة ، وأما الأخرى فتتصل بتقويم الحياة الدينية التي أضرت بالناحية الدينية الداخلية .

أما عن النتيجة الأولى ، فإنه تبعاً لهذه الجهود ، الموصوفة المبالغ فيها ، سادت في العراق روح التدقيق والتفصيل^(٨٢) ، وضاع في هذا التدقيق العمل والشروح المقفرة وتحيل إمكانات لا تحصل ، والعناية بإيجاد مسائل من الحيل مع الخيال الجريء والتدقيق المبالغ فيه — ضاع في ذلك شرح كلام الله ، وتقنين الحياة حسب ذلك . فمن أمثلة ذلك هذا السؤال الذي سئل أبو حنيفة : كيف يبدأ صيام رمضان إذا طلع فجر هذا اليوم وسط الليل ؟ وما كان من أبي حنيفة إلا أن رد على ذلك رداً خشناً .

وقد تنازعوا في وقائع بعيدة متخيلة لا تتفق أصلاً مع الحقائق* ، مثل تنازعهم في حق إرث الجد في الطبقة الخامسة من حفيد مات ولا ولد له ^(٨٣) ، ويعتبر هذا المثال بالنسبة لغيره مألوفاً ، فلميراث بإمكاناته المختلفة كان قبل حابة مناسبة على الأخص ومحبوبة ، عند هذه الروح المدرسية ^(٨٤) .

وقد أعطت الخرافات الشعبية للفقهاء مادة لثل هذه الأعمال ؛ فمثلاً لما كان تحول الإنسان إلى حيوان أمراً يحصل في الطبيعة في عقيدة الشعب ، أصبحت العلاقات الشرعية لثل هؤلاء المسحورين ومسؤولياتهم الشرعية مطروقة بجد ^(٨٥) .

ولما كان من ناحية أخرى يتشكل الجن بأشكال الإنس ، صارت النتائج الفقهية لهذا التشكل موضوعاً للتعظيم ، وأخذوا يتكلمون مثلاً - بجد بالغ - نفياً وإثباتاً ، عن جواز عدّه هؤلاء ، في نصاب الجماعة يوم الجمعة ^(٨٦) ، وأن ذلك أمر يجب بحقه فقهاءً ، وأن توضيح الحالة الناجمة عما هو قارّ في اعتقاد الشعب كأمر ممكن من تزوج الإنسان بالجن المتشكل بالإنس ، وما ينشأ من هذا الزواج من الخلف ، ونتائج مثل هذا الزواج من حقوق عائلية .

فمن الحق أن مسألة التزوج بالجن ^(٨٧) ، في هذه الحلقات ، كانت من المسائل التي تبحث باهتمام كافي أمر آخر من القوانين والفقه ^(٨٨) . وقد عدّ المدافعون عن مثل هذا الاختلاط والتزواج - ومنهم أبو الحسن البصري - أمثلة لبعض أهل السنة ارتبطوا بمثل هذا الزواج . وأدخل الدميري ، صاحب كتاب حياة الحيوان ، في الفصل الذي ساقه عن الجن مثل هذه الأشياء ، وتكلم عن تجاربه الشخصية مع شيخ عاش مع أربع نساء من الجن بمثل هذه العلاقة الزوجية .

وقد اخترعت التديقات الفقهية علاوة على ذلك مسألة (الحيل) التي تخلص من يقع في حالة معينة إلى ما فيه مصلحته ؛ فهي فتاوى فقهية ، تصور جزئاً ضرورياً

عاب على الفقهاء توسيعهم في الافتراض واحتمال الصور الممكنة . وقد كانوا يفتنون بهذا التوسع تطبيق الأحكام ، وتربية الملكة وشحذ الذهن في هذا . وقد أبان الزمن أن ما هو مستحيل اليوم قد يتحقق غداً ، فمن شأن صاحب العلم أن يوسع فروضه وأن يعد لما يحدث غداً . وتجد اليوم أحوال يود الباحث في تطبيقها يجدع الأنف لو يجد من تكلم عنها فيمن سلك ، حتى يستأنس بذلك ولا يضل السبيل .

في الفقه ، وتستخدم بكثرة في الإيمان ، لكي تكون منها طمأنينة للضمير ، فيسأل الفقيه عن رأيه في (المخرج) .

ولا يمكن مدح هذه الناحية من عمل المفتي على أن الباعث عليها أمر أخلاقي في الحياة الاجتماعية ؛ فالنصور العباسي الذي كان أعطى لزوجته ميثاقاً بصفة شرعية واجبة النفاذ على ألا يتزوج عليها ، وأن يبقى معها وحدها ، التجأ بعد ذلك إلى فقيه بعد فقيه في الحجاز والعراق ، طالباً لفتوى تخول له ، مع هذا الالتزام الثقيل ، أن يتزوج زواجاً آخر ويتسرى ، وقد عاكت زوجه طبعاً هذا الغرض بما كانت تهديه من الهدايا للفقيه المسئول حتى يوافق رغباتها . وقد قال أحد شعراء بني أمية « إنه لا خير في عين لا مخرج منها . » ^(٨٩) وقد ساعدت هذه الحاجات الدراسة الفقهية ونشطتها .

وبإنه وإن كانت المذاهب الأخرى لم تتأخر في هذا المضمار ، إلا أن المذهب الحنفي كان أكثرها في هذا السبيل ، وقد كان موطنه العراق ، وارتفع شأنه بتأسيس هذه (الحيل) ^(٩٠) ، وقد كان زعيم هذه المدرسة يسير في هذا الطريق .

وقد أتى المفسر الكبير والفيلسوف الديني نضر الدين الرازي بتفصيل كبير في تفسيره عن فضل الإمام أبي حنيفة ، وساق الأدلة الراجحة العالية لبيان تعمقه الفقه الذي كان يدور حول حكمه للمسائل الصعبة في الإيمان ؛ كما اهتم الأدباء الكتاب بإثبات دقة الفقهاء وجمعوا نكات من اختراعاتهم في المسائل الفقهية الصعبة ، استدلوها بها على مهارتهم في حلها ^(٩١) .

ويجب أن نعتقد ونقر بأنه ليست وحدها الأفكار الصالحة هي التي عارضت وأبت أن تربط هذه الأشياء بالدين وحكم الله الذي جاء عن أهل الدين أصحاب السلطان ، بل كان ذلك أيضاً مجالا للاستهزاء والسخرية من الناس لهذه الأعمال المبنية على العجب والكبرياء من هؤلاء العلماء المخرفين .

ونجد مثل هذا الرفض في مثل كامل في القرن الرابع : لقد كان أبو يوسف ، من أهل الكوفة وتلميذ أبي حنيفة (١٨٢ هـ ٧٩٥ م) وقاضى الخليفة المهدي والرشد ، مكاناً لنكات الشعب المضحكة ، الأمر الذي نجد التعبير عنه في حكايات

ألف ليلة وليلة ، والذي يدل على عدم الاحترام المزوج بالشعور البارد لتدقيقات هؤلاء الفقهاء .

وثانياً : فلنفحص هذا الأثر الضار لأسلوب الحياة الدينية . فإن رجحان الجهود ذات البحث الفقهي ، والعمل التفصيلي لمسائله في العلوم الفقهية ، قد أعطيا - كما سنتناول ذلك بعد - تعاليم الإسلام الطابع الفقهي تدريجياً .

وتحت تأثير هذه الطريقة أصبحت الحياة الدينية نفسها موضوعة تحت النظرة الفقهية ، التي لا يمكن بالطبع أن تكون نافعة لتقوية التقوى الصحيحة والمعرفة الإلهية . والمؤمن الوفي يقف بنا ، على ذلك ، حتى في إحساسه الشخصي ، تحت طائلة كلام هؤلاء الناس ، كما يقف تحت طائلة كلام الله الذي لا يقعد من عاداته في الحياة إلا قسماً صغيراً هو مسألة التهذيب التي تبقى أمراً ثانوياً .

واعتبر كملاء الدين هؤلاء الذين يبحثون أنواع الأعمال القانونية بالطريقة الفقهية ، ويفرعون بدقة ما يبحثونه بهذا الشكل ، ويؤيدون بالدقة والضبط ما يكشفونه . وعليهم وحدهم ، لا على الفلاسفة الدينيين أو الأخلاقيين ، وبوجه خاص أهل العلوم الدنيوية ، يطلق هذا الحديث : « غداً أمتي كأنبياء بني إسرائيل » .

هذا ، وقد بينا قبل أنه لم يعدم وجود علماء أقوياء جادّين ، رفعوا أصواتهم لكي يحكموا بشدة على هذا البعد عن المبدأ الديني الذي أظهره الإسلام عند نشأته الأولى . وقد كان لهذا أثره ، وأتقنت الحياة الدينية الداخلية من هذه المناقشات اللافتية الفقهية ، ووجدوا لذلك حديثاً صحيحاً إلى جانبهم كما رأينا . ولكن قبل أن نتعرف هؤلاء ، نسلط طريقنا لتطور العقائد في الإسلام .

نمو العقيدة وتطورها

١ — ليس الأنبياء من رجال علم الكلام . فالرسالة التي يأتون بها بدافع إدراكهم المباشر ، وكذلك المعارف الدينية التي يوقظونها ، لا تتمثل كهيكل مذهب مبني طبقاً لخطّة رؤى فيها مقدماً ، بل كثيراً ما تتحدى كل محاولة للتنسيق المذهبي .

يجب إذاً ، الانتظار إلى أن تأتى الأجيال التالية ، حيث تؤدي الثقافة المشتركة للأفكار المستقاة من الأنصار والأوائل ، إلى تكوين طائفة محددة ؛ عندئذ تتخذ تلك الأفكار شكلاً محسباً ، عن طريق وسائل داخلية في الطائفة نفسها أو بفعل تأثيرات البيئة المحيطة ، وهذه الأفكار تتقدم بواسطة من يشعرون أنهم يختارون ليكونوا المفسرين لما أتى به النبي ^(١) .

بذلك يسدّون ما يكون في التعاليم النبوية من ثغرات ، ويشرحونها في أغلب الحالات شرحاً غير واف ؛ أى أنهم يفسرونها مفترضين اشتغالها على ما لم يخطر على بال واضعها من أفكار ، وقيمون إجابات عن أسئلة لم يفكر فيها المؤسس ، ويوفقون بين متناقضات لم يضطرب لها ، ويتصورون صيغاً شديدة [جافة جامدة] ، وقيمون سُوراً من التفكير والبرهان يظنون أنه يحمى هذه الصيغ من الهجمات الداخلية .

عقيدة المؤلف كغيره من المستشرقين أن ما يأتي به الرسول من أعنّده ، ومن ثم فكلامه عرضة للتناقض والاضطراب ، وأن ما جاء به لا يقوى أن يكون مذهباً قوياً منسجماً من أول الأمر ، شأن كل عمل يصدر عن البشر . والمؤمنون — ويؤازرهم كثير من المستشرقين المنصفين — يؤمنون بأن ما جاء به الرسول وحى من الله لا يعتريه خلف ولا بطلان ، والقرآن مشحون بتثبيت هذه العقيدة . وفي تصوس الوحى ما يحتمل وجودها من المأ ، وما هو مصروف عن ظاهرها بما نصب من القرائن والملايسات ، وفيها تصوس بحالة تحتاج إلى التفحص عن المراد منها ، والتمس ما يوافق السياق ؛ وقد وكل هذا كله إلى العلماء والفقهاء في الدين والفاهمين عن الرسول عليه الصلاة والسلام ومن حذا حذوهم . وكان من آثار ذلك أن اتسعت مدارك الفقهاء وترعى المجتهدون والمستنبطون ، وكان العلماء منزع الأمة في الاختلاف ، بما عرفوا من الشريعة وهدوا إليه من الدين .

والخارجية ، ثم يستخلصون من أقوال النبي - متخذين إياها غالباً بالمعنى الحرفي - مجموعة قضاياهم في نظام لا يموزه التنسيق .

واستناداً إلى هذا الأصل ، ينشرونها على أنها التعاليم التي كان يقصدها النبي منذ بدء الأمر ، ويتناقشون فيها فيما بينهم ، ويطبقون الحجج البارة الدقيقة العالية ضد الذين يتخذون نفس هذه الوسائل للوصول إلى نتائج أخرى من أحاديث النبي الحية . ومثل هذه الجهود تفترض أن هناك مجموعة للقوانين الشرعية ، كما تفترض تحديداً سريخاً للتبشيرات النبوية في نصوص مقدسة ، وتنضم إلى هذه النصوص تفسيرات عقيدية ، وهذه التفسيرات تبعد النصوص عن الروح النافذة في عنصرها الحقيقي . إنهم يدللون أكثر مما يشرحون ، وإنهم بمثابة الينبوع الذي لا ينضب والذي يسيل منه التفكير الذين يقيمون النظم والمذاهب .

ولقد دخل الإسلام في طور تطور كلامي من هذا النوع بعد ظهوره بزمان قليل . وفي نفس الوقت ، وفي نفس الحين الذي نشأت فيه الظواهر التي كانت موضوع القسم الثاني ، أصبحت عقائد الإسلام أيضاً موضوع تفكير . وبذلك نما ، بجانب النظر في العبادات ، علم كلام عقيدى في الإسلام .

ومن العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهباً عقيدياً موحداً متجانساً وخالياً من التناقضات* . ولم يصلنا من المعارف الدينية ، إلا أكثر أهمية وخطراً ، إلا آثار عامة نجد فيها ، إذا بحثناها في تفاصيلها ، أحياناً تعاليم متناقضة .

* ذكر أن من العسير أن نستخلص من القرآن مذهباً عقيدياً . العقيدة وتسجيلها من أهم ما عني به القرآن ، والآيات في التوحيد ووصف الله بما ينبغي له وتزجيده عما لا يليق مستغنية في الكتاب العزيز لا تكاد تخلو منها سورة . والكتاب يعني ما عني به المتأخرون من توافه المسائل الكلامية ؛ ككون الصفة عين الذات أو غير الذات ، وهذه المسائل لم يتمدد الله المسلمين بها ، وكانوا في غي عنها وعن الخوض فيها بما عندهم من صحيح العقائد .

وما دخل هذا على المسلمين إلا من اختلاطهم بأمم ذوي ثقافات مضطربة غير مستقرة على دعائم قوية من العقل والدين ، وكان قدماء العلماء يشهدون عن هذه الأبحاث خطأ على المنهجية السمجة التي لا تعقد فيها ولا اختلاف ، وحال مالك بن أنس وكرامته للسؤال عن كيفية الاستواء على العرش بما لا يحمله أحد . وقد جذب المتأخرون البحث في هذه الأمور لديهم الضلالات الناجمة منها ، لا لتكامل البناء الكلامي .

ورسالة النبي الدينية تنعكس في روحه بألوان مختلفة باختلاف الاستعدادات السائدة في نفسه . إذاً ، كان لزاماً على علم الكلام المنسَّق أن يتولى منذ أول الأمر حل الصعوبات النظرية الناشئة عن مثل هذه التناقضات .

ويبدو فضلاً عن ذلك أنه ، فيما يتعلق بمحمد نفسه ، شُرع منذ القدم في البحث عن تناقض فيما بشر به . ولا غرو ! فقد كان وحى النبي ، حتى في حياته ، معرضاً لحكم النقاد الذين كانوا يحاولون البحث عما فيه من نقص ، وكان عدم الاستقرار والطابع المتناقض البادى في تعاليمه موضع ملاحظات ساخرة .

ولهذا ، فبالرغم من إصراره على القول بأن الله أوحى « قُرْ آناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِجْرٍ » (سورة الزمر : ٢٨ . وراجع أيضاً سورة الكهف : ١ ، سورة فصلت : ٢) فقد اضطر إلى الاعتراف في الوحى المدنى بأن القرآن « مِنْهُ آيَاتٌ مُّجَسَّاتٌ هُنَّ أَمْ الْكِتَابِ وَآخَرُ مُتَشَابِهَاتٍ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا » (سورة آل عمران : ٧) .

ومثل هذا التقدر للقرآن كان صواباً خلال الجيل الأول التالى لظهوره : إلى درجة أن لم يُكْتَفَ بأن يهتم خصوم الإسلام بكشف مواطن الضعف فيه فقط ، بل ذهب الأمر إلى درجة أن البحث في التناقضات الظاهرة في القرآن أصبح موضع حديث بين المؤمنين أنفسهم . وسنرى فيما بعد ، في مثال بشأن تعليم أساسى في الدين وهو مسألة الجبر والاختيار ، كيف أن الأدلة للرأى وضده قد استقيمت من القرآن نفسه .

والحديث ، شأنه في ذلك شأن جميع نقاط التاريخ الداخلى للإسلام ، يقدم لنا صورة الحركة الفكرية التى قامت في هذا الصدد في الطائفة [الأمة] الإسلامية .

يقول ابن البهى كان معرضاً لحكم النقاد الذين كانوا يبحثون عما فيه من نقص ، وكانوا يسخرون منه . وهذا صحيح أن فريقاً من عمى البصائر كانوا في سخرية منه ، وقد عني القرآن بالرد عليهم ، وأنهم كانوا كهذا الكاذب لا يتفقدون بحجة وبرهان . وقد ذكر حديث الآيات الحكمة والآيات المتشابهة . وقد علمنا حكمة نزول التشابه في القرآن ، وهو تعليم الأمة الاجتهاد والنظر بالتدريج الصالح في حدود الدين والعقل . والمسلمون لم يدعوا بحجالاتهم إلا سلكوه في حرية وإحسان ، ولم يعترضهم يوماً ما يربهم في دينهم . ولا ما يقينهم عن يقينهم .

يقول : إن الحديث يمثل الحركة الفكرية التى قامت في الإسلام . وهو يرنى إلى الوضع في الحديث ، والعلماء قد ميزوا الموضوع من غيره ، والموضوع ، نرى عن الحديث غير معترف به .

نعم ، إن هذه الحركة ترجع إلى عهد النبي ، وإن الحديث يحاول التخفيف من حدتها ،
واسكن الواقع أن هذه الحركة لم تقم بمعناها الحقيقي إلا في العصر الذي ثبت فيه
التفكير الإسلامي .

ومن الحديث نفهم أن تلك المناقشات كانت تثير غضب النبي ، وأنه كان
يقع في ضيق عند ما كان المؤمنون يشيرون إلى تناقض عقيدتي القرآن . ومن كلاس
في هذا الصدد : « أي قوم ! بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم ،
وضربهم الكتاب بعصه ببعض ، ولكنه يصدق بعصه بعضاً ؛ إن هذا القرآن لم
ينزل لئنسروا بعصه ببعض ، ولكنه يصدق بعصه بعضاً ؛ فما عرفتم منه فاعملوا به ،
وما تشابه عليكم فآمنوا به » (٢)

فشمور المؤمن الساذج قد تحول إلى كلام من كلام النبي ، وتلك هي طريقة الحديث .
٢ — وفي الأيام التي تلت ، كان من نتائج الأحوال السياسية ، والفعل الحرك
الشديد للاحتكاكات الخارجية ، أن أنصار الإسلام الأوائل اضطروا ، بحكم عدم
مياهم إلى التدقيقات العقيدية ، إلى أن يتخذوا منذ بادئ الأمر موقفاً في المسائل
التي لم يملأها القرآن عنها جواباً محدداً مؤكداً .

والملاحظة التي سند كرها بعد يمكن أن تؤكد لنا أن النظام السياسي الداخلي قد
أثار خلافاً وجدلاً عقدياً ، وكان الانقلاب الأموي أول الفرص التي سمنحت في
الإسلام لإثارة مسائل كلامية إلى جانب الحالة السياسية والدستورية الجديدة ، ولتحكم
على الأنظمة الجديدة ، مع رعاية وجهة نظر الطالاب الدينية .

ويجب أن نعود هنا إلى موضوع خاص بتاريخ الإسلام القديم ، وهو ما ذكرناه
بإيجاز في الجزء السابق ، وهو تقدير الطابع الديني للسيادة الأموية .

إن من الممكن لنا أن نعتبر أن الفكرة ، التي كانت سائدة فيما مضى عن علاقة
الأمويين بالدين الإسلامي ، فكرة ملفقة مختلفة . فطبقاً للتقاليد والروايات الإسلامية
كان الأمويون وروح حكمهم في تعارض شديد مع مطالب الإسلام الدينية ،
وكان خلفاء هذه الأسرة وحكامها وعملها يصورون جميعاً كأنهم خلفاء ورثة لأعداء

الإسلام وهو في مهبه ، وكان المعتقد أن الروح القرشية القديمة وعداها الإسلام —
أو على الأقل عدم مباليتها إياه — قد عادت وحييت في صور جديدة عندهم^(١) .

ومما لا ريب فيه أن بني أمية لم يكونوا متميزين ولا متفانين بالتقوى . وكانت
حياتهم في بلاطهم وبين حاشيتهم لا تحقق من كل الوجوه ما كان ينتظره الأتقياء
من رؤساء الدولة الإسلامية من كبت النفس والهوى والابتعاد عن متع هذه الحياة
وزينتها ، هذه الخلال التي نشرت تفاصيلها في الحديث باعتبارها من القوانين والأصول
الصادرة عن النبي .

ولقد وصلنا بعض البيانات الدقيقة في شأن اليول الثقية لبعض هؤلاء الخلفاء^(٢) ،
ولكنها لم تكن لترضى الزهاد الورعين من الذين كانوا يتخذون حكومة المدينة ،
في عهد أبي بكر وعمر ، مثلاً أعلى للحكم .

ومع ذلك لا يمكننا أن ننكر أنهم باعتبارهم خلفاء أو أئمة ، كانوا يدركون
ركزهم على رأس دولة مؤسسة على توبة دينية ، كما أنهم كانوا يدركون أنهم من
أنصار الإسلام الخالص^(٣) .

وبدعي أن هناك فرقاً كبيراً بين الطريقة التي كانوا يفهمونها عن حكومة الأمة
الإسلامية وما كان ينتظره منهم الزهاد الورعون ؛ لذلك كان هؤلاء يلاحقونهم
بعضهم ، برغم عدم مقدرتهم على عمل أى شئ .

وبطبيعة الحال نرى أن أناساً من أمثال أصحاب هذه العقيدة هم الذين ندين ذم
بالقسم الأكبر مما وصل إلينا من تاريخ الأمويين ، فمن وجهة نظر قراء القرآن ، أو في
رأيهم ، كان الأمويون لا يفهمون حق الفهم واجبههم نحو الإسلام .

ومما لا شك فيه أن الأمويين كانوا يدركون الطرق الجديدة التي جروا فيها

^(١) أسرف في رى الأمويين ونزهم بمبادئهم الدين . والأمويون كانت سياستهم سياسية دينية
وإن كان في بعضهم عوج في سلوكه الشخصي ، إذا صح ما روى عنهم ولم يكن من عمل أشدائهم
ونافسهم في الحكم ، وقد كانت لهم يد على الإسلام في توسيع رقعة الإسلام ، وفي صبغ كثير من
وجوه العمل في الدولة بالصيغة الإسلامية كسك النقود وحساب الخراج ، والمؤلف مع ذلك يعترف
بهذا للأمويين .

الإسلام ، وأن أحد علمهم الأقوياء ، وهو الحجاج بن يوسف السبي : السيرة ، عبر عن رغبتهم عند ما ألقى بحوار سرير ابن عمر ملاحظة كلها سخرية عن النظام القديم للحكم (٥)

ولا ريب في أن ظهور الأمويين كان فاتحة نظام حكم جديد . ذلك بأنهم نظروا بحسن نية إلى الإسلام « من وجهة السياسة التي جمعت شتات العرب وسارت بهم في طريق سيادة العالم » (٦) . والرضا أو السرور الذي وجدوه في الإسلام كان من أسسه الهامة أنهم أدركوا بالإسلام شرفاً . وغلبوا الأمم وحذروا من انهم ومواريتهم (٧) وقد كانت المحافظة على قوة الإسلام ومضاعفتها في الداخل والخارج هو ما اعتبره الأمويون أهم واجبات الخلفاء ، وكان في ظههم أنهم بذلك يخدمون قضية الدين

لذلك ، كان كل من حاول الوقوف في طريقهم بمعامل معاملة التأثير على الإسلام ، كما كان يفعل الملك الإسرائيلي آخاب حينما قال عن النبي العيوز « أو خير إسرائيل » أي شير شعب إسرائيل (سفر الملوك الأول إصحاح ١٨ عدد ١٧)

وكان الأمويون إذا ما حاربوا العصاة المتمردين والتأربين ، الذين كانوا يشعرون لأسباب دينية في رأيهم ، كانوا يمتقدون يقيناً أنهم من أعداء الإسلام ، وأنه من الواجب أو من صالح عظمة الإسلام وبقائه أن يؤديهم بالسيف (٨) .

وإذا ما ساروا ضد الأمكنة المقدسة ، وإذا ما اتجهوا ضد السكبة (وهو الأمر الذي اتهمهم به أعداؤهم المتدينون وظاوا يعتبرونه انتهاكاً لحرماتها لأجيال طويلة) . فإنهم كانوا يمتقدون في قرارة أنفسهم أن عقاب أعداء الإسلام مصالح الإسلام يجب ألا يتردد فيه طالما كانت مصالح الدولة تقضى بذلك ، وأن هذا العقاب يجب أن يحل كلما قامت ثوره وهُدّت وحدة الإسلام قوته الداخلية (٩) . أما أعداء الإسلام في نظرهم فهم جميع الذين يحاولون ، لأية حجة كانت ، تهديد وحدة الدولة التي قوّوها بإدراكهم السياسي .

وبالرغم من جميع مظاهر الاحترام التي يظهرونها نحو آل النبي ، ترى المظاهر

^٥ نص من التوراة هكذا : (فلما رأى آخاب إيليا العيوز قال له آخاب : أأنت إيليا . فقال إيليا : لا) .

التي جمع أخيراً حججها « لا مانس » في كتابه عن « معاوية »^(١٠) ، فإنهم حاربوا المطالبين بالعرش من العلويين الذين كانوا يهددون دولتهم ؛ وهم لا يعترفون عن الشر الذي ساروا فيه يوم كربلاء ، وهو اليوم ذو التاريخ الدامي ، الذي يذكره مؤرخو الاستشهاد الشيعي الذين يلعنون الأمويين .

لقد كان في رأيهم [الأمويين] أنه لا يجوز الفصل بين صالح الإسلام رسالته الدولة ، كما كان الحصول على السلطان في نظرهم نتاجاً حتمياً ، ومن ثم كان أنصارهم المخلصون لهم يدركون أنهم في أعمالهم يخاضعون للإسلام .

أما شعراؤهم فكانوا يدكروهم في مدائحهم بأنهم حماة الإسلام ، بل إن بعض أنصارهم وأوليائهم كانوا يرون في أشخاصهم نفس القداسة الدينية التي كان أبطال أنصار حقوق آل النبي يزعمونها إلى العلويين المطالبين بالخلافة والمقدسين لأنفسهم النبوي [الكريم]^(١١) .

وأما الأتقياء من المسلمين فإنهم لم يروا لهم ما أحدثه الأمويون من تغيير . ذلك لأنهم كانوا يحملون بملكه ليست في هذا العالم ، وكانوا يمارضون الأسرة الأموية متذرعين بمختلف التملات والأسباب ؛ كما كانوا يقاومون الروح التي تسيرها في حكمها .

وفي رأي الغالبية من هؤلاء الأتقياء المتذمرين كانت السيادة ، التي أقامتها تلك الأسرة على أساس من النظام الوراثي المغيّب ، قد ولت في الإثم . بل كان نظام الحكم الجديد غير شرعي ولا يتفق والدين في نظر هؤلاء الحاليين ؛ إذ أنه لم يكن ليحقق مثاهم الأعلى الذي يقوم على دعامة من الحكم الإلهي ، كما كان يعدّ عقبة في سبيل تأسيس مملكة مرصية عند الله ، وهي المملكة التي كانوا يتمنونها .

ولا عجب ؛ فقد كان نظام هذا الحكم الأموي قد تجاهل منذ بدء الأمر حقوق آل البيت النبوي ، ثم ثبت في نشاطه السياسي دون رعاية الله هو مقدس في الإسلام .

« يقول إن الأتقياء من المسلمين كانوا يحملون بملكه ليست في هذا العالم : والأتقياء من المسلمين يرومون أن تسير الدولة في حدود ما سن الله ولا تمتدح حدوده » ، وقد كانت هذه الدولة في عهد الخلفاء الراشدين على خير ما يكون ، وليست دولة الإسلام بالمعنى الصحيح خيالية بجنة كما يريد أن يصورها السكاتب فيلقحها بجهورية أفلاطون .

ولنصف إلى هذا أنه كان مما يلاحظون على رجال هذا النظام وممثليه أنهم كانوا لا يبالون كثيراً باحترام قواعد الاسلام وأصوله في سلوكهم الشخصي ، رضى القواعد التي كان يحلم بها المتدينون ، وفي هذا نسب إلى الحسين حفيد النبي وأول العلويين المطالبين بالخلافة ، أنه قال في الأمويين : « ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن ، وأظهروا الفساد ، وعطلوا الحدود ، واستأثروا بالفيء »^(١٢) ، وأحلوا حرام الله وحرّموا حلاله »^(١٣) . ويتركون السنة المقدسة ، ويتخذون قرارات تعسفية متعارضة والفكرة الدينية^(١٤) .

وكان من واجب الحزب الديني المتمسك برأيه أن يحارب إلى النهاية أمثال هؤلاء الناس ، أو على الأقل أن يتخذ بإزائهم موقفاً سلبياً ، وأن يتمتع عن أى مظهر من مظاهر الاعتراف بسيادتهم وساططتهم . على أن هذا مما يسهل القول به نظرياً ، ولسكن من المسير تحقيقه عملياً .

وذلك لأن خير الدولة وصالح الأمة كلها كان من الحق أن يوضع فوق كل اعتبار آخر ؟ فكان يتعين تحمل الحكومة القائمة بحكم الضرورة ، وتجنب الاحتكاك أو الاصطدام بها .

على أنه قد تبين أن الاحتكاك إلى الله ، أو ترك الأمر لله ، الذي كان يتمثل في اللعنات التي كان يصبها الأنقياء المتذمرون على الأمويين^(١٥) ، كان من الأسلحة التي لا تجدى فتيلًا . على أنه مهما يكن ، فقد كانوا يرون أن ما أذن به الله أن يكون لا يمكن أن يعترض عليه الانسان ، وإذا فلا يسع المرء إلا أن يضع رجاءه في الله الذي سيحكم يوماً ما هذا العالم المليء بالظلم والآثام .

« يقول إن مما بهت المؤمنين على الرضا بحكم الأمويين على جورهم اعتقادهم أن ما أذن الله به أن يكون ، لا يمكن أن يعترض عليه الانسان ؟ وأن اتى به المسلمين على الرضا بجور الحكام هو الخوف من شق العصا وتقريب الجماعة . وأما ما يريد الكاتب أن يلمز به الإسلام فقد كثر من هؤلاء الباحثين ، والإسلام مما يرمونه براء ، فإن من أهم ما يدعو إليه الدين المنسكار المنكر والأمر بالمعروف حتى يتربى في الإسلام رأى عام مهتد بعيد عن انفضائه ، ويقول الله تعالى في شأن الأمة الإسلامية منها لها إلى أهم خصائصها : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » ، وقد نرى على قوم إلحاحهم لهذا الأمر فقال : « لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه » .

وتلك هي الآمال الصامتة التي خرجت منها فكرة المهدي، التي وقعت بين الواقع والمثل الأعلى، وبدأ على أثرها الاعتقاد الراسخ في ظهور حاكم إلهي يوجهه الله لتوجيهها حسناً". وهذا ما سنتحدث عنه فيما بعد، (القسم الخامس نبذة ١٢).

ومن المظاهر الخارجية لقوة الإسلام المسيطرة، وظيفة الإمام التي كان لها صاحبها. حق رياسة الصلوات، وهي وظيفة قائمة على الطابع الإلهي للامير الذي كان له أن يؤمن يقوم مقامه أن يؤم المؤمنين. وكان مما اضطر المؤمنين الوردون أن يقبلوه في ألم، إمامة الصلوات من جانب أولئك الناس الذين كانوا في رأيهم ماعتدين، أو على الأقل غير متقين، وأن يروهم أهلاً للإمامة وهم سكارى. لكن ما روى، من أنه يجوز لصالح سلامة الدولة « أداء الصلاة خلف البر والفاجر »، هو الذي برر تسامح هؤلاء الوردعين.

على أنهم جميعاً لم ينفوا هذا الموقف السلبي. إذ كان يتعين تسوية الأمر من حيث المبدأ؛ فتجارب الحياة اليومية، وشعور الحزب الديني المستمسك بحقوقه، قد جعلاً لزاماً البحث في هذه المشكلة: هل يجوز، بوجه عام، اعتبار مخالف الشريعة كفراً حتماً، وأن يعتبر المسلمون أنفسهم كأنهم مضمعون للقوة؟ لكن الحق أن أولئك الناس كانوا مسلمين يؤمنون بلسانهم وقلوبهم بالله وأنبيائه ورسوله؛ نعم إنهم كانوا يجتروحون مخالفات للشريعة تسمى عصياناً وثورة على الدين؛ لكنهم برغم هذا مؤمنون.

وهذه المشكلة نرى فريقاً كبيراً من المسلمين الوردعين قد اكتفى بالاستسلام السليبي

والكاتب يشير إلى قول المسلمين: «إشياء الله كان وما لم يشأ لم يكن»، وما تقرر في علم الكلام أنه لا يقع إلا ما أراد الله. ولكن الإرادة غير الإذن والرضا؛ فالله لا يرضى لعباده الكفر والمعاصي. ولكنه يريد على ما هو الحق؛ على أن هذه المسألة مطوية الدليل في علم الكلام.

"فكرة المهدي نشأت في ظروف غير ما ذكر المؤلف، فقد كانت في مبدئها دعوة إلى تجديد الحنفية، رغبة من الشيعة في إسناد الأمر إلى بيت علي رضي الله عنه؛ والكلام في هذا المقام عن الدعوة إلى شخص معين والبدء به مبدئياً؛ أما فكرة الميدي في آخر الزمان فتزجج إلى أحاديث في الصحاح، ويرى بعض الباحثين في الحديث تواترها تواتر موهوباً. راجع ابن خلدون في المقدمة، وابن سعد في الطبقات في ترجمة محمد بن الحنفية.

"يقول إن المؤمنين كانوا يرون الأئمة من الأمويين أهلاً للإمامة في الخلافة وغيرها، رغم (أي الأئمة سكارى). ولا يرى هذا مؤمن قط. نعم في بعض النسخ أن الوليد بن شعبة صلي وهو سكران، ولكنه في من الذكر الشيء الكثير وعزله الخليفة؛ وفي أقاصيص الوليد بن يزيد نجر هذا، وكان ذلك أيضاً موضعاً للاسكار، على أن الظن في أقاصيص الوليد أنها وضعت عليه.

وحيثما حللاً أكثر ملائمة لضرورات الواقع . وهذا الفريق كان يسند النظرية الآتية : كل شيء متوقف على الإيمان ؛ فإذا كان الإيمان قائماً لم يضر العمل ، وإذا كان المرء غير مؤمن لم ينفعه العمل . ولهذا يمكن أن نعتبر الأمرين مسلمين حقيقيين ، وأنهم من أهل القبلة ، وتكون شكوك الرعنين لا تستند إذاً إلى أساس متين .

والفرقة التي كانت تستند على هذا المذهب التسامح ، كانت تسمى المرجئة^(١٦) .

ومعنى هذا الذين لا يحكمون على مصير الناس في المستقبل في الدار الآخرة ، بل يتركون الأمر لله يصدر عليهم حكمه ويقرر ما يراه في شأنهم^(١٧) . وفي علاقتهم وصلاتهم بهم ، في هذا العالم الأرضي ، يكفي أن يتبرؤهم من طائفة المؤمنين^(١٨) .

وعقلية هؤلاء الناس يمكن أن ترتبط برأى معتدل ظهر في عصر أقدم وهو عصر الحروب الداخلية ؛ يريد عقلية أولئك الذين لم يشتركوا في النقاش العنيف الذي قام فيما مضى حول مسألة وجوب اعتبار علي أو عثمان مؤمناً أو آتياً ، وفي هذه الحالة يكون غير جدير بالخلافة . إنهم لم يشتركوا في هذا الخلاف ، وتركوا لله أمر الحكم فيه^(١٩) .

وبدسهي أن هذه الأفكار المعتدلة لم تكن لتتفق وعاطفة أولئك الورعين الذين كانوا لا يرون في سياسة وصول الأمويين للحكم ، وفي رجالائهم وعمالهم ، إلا عدم تقوى ، بل كفرآ . وكان إدراك المرجئة التسامح أو التسامح يتعارض تمارضاً مباشراً مع إدراك أولئك الذين يؤيدون مطالب العلويين ، الذين كان أنصارهم يحملون بدولة ذات حكم إلهي مؤسسة على الشريعة الإلهية ومحكومة بآل النبي . إذاً ، فقد كان هنالك تناقض تام بين المرجئة وغيرهم من شيعة المايويين^(٢٠) .

وهذا التناقض يبدو لنا أشد حدة بظهور حركة ثورية أخرى . ذلك بأن النجاح المطرد الذي ناله الأمويون ، والخلاف أو المعارضة التي ترداد عنفاً بين الطوائف الأخرى المعارضة ، كان — حقاً — فرصة للمرجئة لاتهام مبادئهم ، والتقدم خطوة إلى الأمام في التعبير عن تلك المبادئ ، والامتناع عن النظر إلى الحكومة كحكومة مارة ضالة .

وكان مما حملهم على هذا ، أكثر من أي عامل آخر ، أن الخوارج وهم الأعداء السياسيين للنظام القائم — وسنتكلم عنهم فيما بعد (قسم ٥ نبذة ٢) —

كانوا يحدثون اضطرابات في الدولة ؛ إذ كانوا يعلنون أن الإيمان بوجه عام لا يكفي ، وأن مرتكب الكبيرة لا يمد من المؤمنين . فما يكون إذاً مصير الأمويين البؤساء ، الذين كانوا في رأيهم أشد الخارقين للشريعة (٢١) ؟

وأصل هذا الخلاف ، الذي يرجع عهده إلى بدء الإسلام ، وإن كنا لا نستطيع تحديد تاريخه على وجه التحقيق ، أنهم كانوا يبحثون في خصائص الحالة السياسية ، وفي العلاقة القائمة بين تلك الحالة ومختلف طبقات الشعب الإسلامي . ولم تكن الحاجة العقيدية هي التي دفعت إلى المناقشة في الدور الذي يجب أن ينسب إلى العمل في تحديد المسلم (٢٢) .

ثم جاء عصر قلت فيه أهمية حل هذه المسألة للدولة ؛ فعندئذ أصبحت موضوع مناقشات ذات أهمية علمية نظرية (أكاديمية) ، مع شئ من الارتباط بنقط دقيقة تختص بالعقيدة . ومما أورده المعارضون هنا أنه إذا كانت الأعمال ليست عنصراً ضرورياً في تعريف الإيمان الحرفي ، فإن أي مرجع ، ذكي يستطيع أن يستنتج أنه لا يمكن وصف من يسجد أمام الشمس بالكفر ؛ لأن هذا العمل ومثله علامة على الكفر ، وليس كفراً بذاته (٢٣) .

وهناك بصفة خاصة مسألة عقيدة عامة لم يكف المسلمون عن بحثها والتدقيق فيها ، وهي أيضاً ناشئة عن أفكار المرجئة ، وهذه المسألة هي : هل يمكن أن نرى في الإيمان الصحيح درجات مختلفة ؟ إنه لا يمكن بالطبع أن يسلم بهذا أولئك الذين لا يعتبرون العمل عنصراً مكوناً لصفة المسلم ؛ لأن الأمر ليس أمركهم ، ولا يمكن قياس مدى الإيمان بالذراع أو وزنه بالدرهم .

وعلى النقيض من ذلك نرى الذين يرون العمل عنصراً ضرورياً للمسلم الكامل إلى جانب العقيدة يسلمون بإمكان حساب الإيمان وبيان الدرجات له . فضلاً عن أن القرآن نفسه يتكلم عن «زيادة الإيمان» سورة آل عمران : ١٦٧ ، سورة الأنفال : ٢ ، سورة التوبة : ١٢٤ الخ ، كما يتكلم أيضاً عن «الهداية» (سورة محمد : ١٧) . فالزيادة أو النقص في العمل يحدد زيادة أو نقصاً في مدى الإيمان .

لكن علم الكلام الحرفي في الإسلام لم يبد رأياً إجماعياً في هذه المسألة من

الوجهة النظرية . فإلى جانب المتكاملين الذين لا يقبلون الكلام في زيادة الإيمان أو نقصه ، نجد آخرين يتمسكون بهذه الصيغة : « الإيمان عقيدة وعمل » فهو إذا يزيد وينقص^(٢٤) . والمسألة تتبع الوجهة التي ينسج الإنسان فيها نفسه داخل المذهب الحرفي .

وهكذا ، إلى هذه الدقة ، أدت مناقشة مسألة ولدت في بادئ الأمر في الميدان السياسي^(٢٥) .

٣ — لكن البذرة الأولى الخطيرة حقاً ، ظهرت في نفس الوقت تقريباً حول مسألة أخرى . إنهم لا يتجادلون حول ما إذا كان هذا أو ذاك من الناس يمكن أن يعتبر مؤمناً بوجه عام ، بل يتخذون موقفاً واضحاً جلياً ، مع فكرة عميقة عن الإيمان ، فيما يتعلق بالإيمان الشعبي التقليدي الساذج الخالي من كل تفكير .

فأول رجة في الإيمان الساذج في الإسلام لم تدخل في نفس الوقت الذي دخل فيه النظر العلمي ، ولم تكن نتيجة له ، أي أنها ليست نتيجة للمذهب العقلي الذي وُلد في الإسلام . بل يمكن التسليم بأنها نشأت من جراء التعمق في التصور الديني ؛ أي نشأت عن التقوى ، لا عن حرية الفكر .

إن فكرة الخضوع المطلق لله كانت قد أنتجت أفهاماً غليظة عن الألوهية ؛ فالله كما هو غير محدود الإرادة « لا يسأل عما يفعل » (سورة الأنبياء : ٢٣) ؛ والناس جميعاً لا إرادة لهم بين يديه ؛ ويجب أن نكون على يقين من أن إرادته لا يمكن أن تقاس بالإرادة الإنسانية المحدودة بمحدود متنوعة ؛ والقدرة الإنسانية تصبح لا شيء أمام الإرادة الإلهية المطلقة وقدرته التي لا عنان لها ، حتى إن هذه تنسج إلى درجة تحديد إرادة الإنسان . فالإنسان لا يستطيع أن يريد شيئاً إلا في الاتجاه الذي يعينه الله لإرادته ، حتى في سلوكه الأخلاقي ، فإرادته في هذه الناحية محددة بالقدر الأول .

ولكن كان يجب على المؤمن [وهذا هو الواقع] أن يتأكد من أن الله لا يظلم الناس شيئاً ، وأن يستبعد هذه الفكرة عن سلطانه ، إذ أن مثل هذه الفكرة

تجبره حتى من الصورة التي يجب أن يكون عليها الملك من بنى الإنسان ، أى يجب استبعاد أن يكون الله طاغياً أو ظالماً .

وفى يختص بالثواب والعقاب نرى القرآن يكرر : وفى تحديد ، أن الله لا يظلم أحداً مثقال ذرة ، أو أن الناس لا يظلمون نقيراً ، وأن الله هو كما يقول عن نفسه : « ولا نكلف نفساً إلا وسعها ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون » ، (سورة المؤمنون : ٦٢) « وخلق الله السموات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون » (سورة الجاثية : ٢٢) .

لكن النفس الورعة التقية لها أن تتساءل : هل يمكن أن يتصور المرء ظملاً أفدح من الجزاء على أعمال تتم بإرادة محددة ليست تحت القدرة الإنسانية ! وهل يصح أن يحرم الله الناس من كل حرية واستقلال فى أعمالهم ، وأن يحدد سلوكهم حتى فى أدنى التفاصيل ! وأن يحرم الخاطئ أو الآثم من إمكان فعل الخير ، وأنه كما يقول « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » (سورة البقرة ٧) وأنه مع هذا كله يعاقبهم إذا ما عصوا ويقذف بهم إلى العذاب الخالد ! .

• عرض لمسألة الجبر والاختيار : وهى مسألة كان المسلمون الأول فى غنى عنها ، وكانوا على الجادة التى لا عوج فيها ولا انحراف ، وكانوا لا يمتنعون بهذا التدقيق ، ويقبلون الدين الصافي ويقبلون على شأنهم فى معاشهم ومعادهم ؛ وبذلك اتسع سلطانهم ، وعزت كلمتهم . فلما فكروا فى هذه الأمور عرضت لهم مشاكها فكانت سبب الخلاف بينهم ! وقد حالها المؤمنون بما هو هدى وحق ، ووقفوا بين النصوص وفهموا الفهم الصحيح ، فالثواب والعقاب منوطان بإرادة الإنسان واختياره ، واختيار الإنسان من البدييات التى لا ينكرها عاقل . وقد منح الله الإنسان وسائل الفعل وآلاته : وركب فيه العقل الذى يدبر ويختار مصيره ، وطالبه بإيثار الخير والرغبة عن الشر . والإنسان لا يحس بقاسر ولا مكره له فى هذه الحياة .

وقد جاء مع هذا فى الدين — وثبت عقلاً — أن أعمال الناس معلومة لله فى الأزلى ، وأن لإرادة الله تعلقت بما يوجد من هذه الأعمال ، وأن الله يوجد ما على أيدي العباد ، وذلك هو القضاء والقدر . ولكن الله أراد للناس أعمالهم على حسب استعدادهم وإرادتهم التى لا يشعرون بأى دافع يدفعهم إليها ، والقدر يحجب عن الإنسان ، ولو أن أحداً علم ما قضى الله به عليه ثم فعله امتثالاً لكن له الحجة على الله . وبذلك نفهم نحو قوله تعالى فى الكفار : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وأبصارهم غشاوة » ، فإما هو أن هؤلاء آثروا الكفر اختياراً منهم فأراد الله لهم ما اختاروا ، والسكلام فى مثل هذا على التمثيل . وليس بصحيح أن لإرادة العبد تحدد بإرادة الله ، فكثيراً ما يريد العبد الشيء ولا يقع ، وذلك دليل على أن الله ثم يردده . وليعلم فى هذا المقام أن لإرادة الله ليست من صفات التأثير حتى تدفع العبد إلى إرادة الأشياء ؛ وكان خيراً بالباحث أن يراجع جيداً قول غداً السكلام فى هذا البحث .

هكذا كان كثير من أتقاء المسلمين المخلصين لله يرون واجباً أن يتصوروا الله إلهاً مستبداً ، وذلك بالغة منهم في الشعور بالخضوع له الذي يزن الكتاب يؤيد . في أكثر من موضع تأييداً قريباً ؛ من الحق أن القرآن يشمل كثيراً مما يقرب لنا قسوة قلب فرعون ، كما يشمل طائفة من الأحكام العامة التي تؤدي - بتعابير مختلفة - إلى فكرة مؤداها أن الله إذا أراد هداية أحد وسع صدره للإسلام ، وأنه من يرد أن يفضله يجعل صدره ضيقاً كأنما يريد أن يصمد في السماء (سورة الأنعام : ١٢٥) ، كما نجد في موضع آخر [« وما كان لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ [ويجعلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَمْلِكُونَ] » (سورة يونس : ١٠٠) .

وليس في الإسلام على ما زجج مسألة مذهبية يمكن أن نستخلص بشأنها من القرآن تعاليم متناقضة كتلك التي نبجها الآن .

فالعبارات الجبرية العديدة يمكن أن تعارض بعبارات للنبي تدل على أن الله ليس هو الذي يضل النفس ، بل هو الشيطان الرجيم العدو القرور (سورة الحج : ٤ ، سورة فاطر : ٥ ، سورة فصلت : ٣٦ ، سورة الزخرف ، ٣٧ سورة المجادلة : ١٩) منذ عهد آدم (سورة البقرة : ٣٦ سورة ص : ٨٢ وما يليها) .

أما الذين كانوا يريدون أن يسندوا نظرية أو مذهب حرية الإنسان التامة بالمعينة عن تأثير الشيطان الرجيم ، فكانوا كذلك يستطيعون أن يجدوا عدداً كبيراً من الآيات الواضحة التي يمكن أن يؤخذ منها دلائل لرأيهم المعارض للجبر . فالحسنات والسيئات التي يأتي بها الإنسان قد سميت « بالكسب » ، فهي لهذا أعمال تمت بحرية كاملة (مثال ذلك سورة آل عمران : ٢٥ وغيرها) « كَلَّا بَلْ رَأَىٰ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ » (سورة المطففين : ١٤) .

وحتى عند الكلام عن ختم القلوب لا يوجد ما يحول دون القول بأن هؤلاء الذين ختم الله على قلوبهم « اتَّبِعُوا أَهْوَاءَهُمْ » (سورة محمد : ١٤ ، ١٦) « ولا تتبع الهوى فمضلك عن سبيل الله » (سورة ص : ٢٦) إن الله ليس هو الذي يقسى قلوب الآمين ، ولكن صارت بما أتت من سوء الأعمال قاسية « فهي كاللحجارة

أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (البقرة: ٧٤). والشيطان نفسه يبعد عن نفسه شهمة الإضلال ، لأن الإنسان من نفسه في ضلال مبين (سورة ق: ٢٧) .

وفي أنباء الأمم الماضية التي قضىها القرآن ما يؤكد فكرة الحرية هذه . مثلاً ، نحمد الله يقول : « وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ سَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهَوْنِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ وَنَجَّيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ » (سورة فصلات : ١٧ و ١٨) . وإذا ، فالله قد هدى قوم صالح لكنهم لم يتبعوه ، وفعلوا الشر بمحض إرادتهم وانحرفوا عن سبيل الله ، فكان هذا كسبها لهم عن حرية واختيار . فالله يهدي الناس سواء السبيل ، لكن الناس بإرادتهم وحدها منهم من يسير خاضعاً في هذا الطريق ، ومنهم من يتنكبهم بمناد (سورة الإنسان : ٣) .

وفي هذا جاء القرآن : « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَأْنِهِ » (سورة الإسراء : ٨٤) ، « وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ » (سورة الكهف : ٢٩) « إِنْ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخِذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا » (سورة الإنسان : ٢٩) .

والحق أن الله لا يسد الطريق على العصاة ، بل إنه يعطيهم القوة والقدرة على فعل الشر ، كما يعطي الصالحين القدرة على فعل الخير : « فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ » (سورة الليل : ٧ ، ١٠) .

وأريد أن أعتدل هذه الفرسة السانحة لى هنا لإبداء ملاحظة لها خطورتها فيما يتعلق بفهم مسألة حرية الاختيار في القرآن . فهناك جزء كبير من أقوال محمد يزعمون عادة أنهم يأخذون منها أن الله هو الذى يتقدر على المرء أن يكون مذنباً ذالاً ، ولكنها تبدو على شكل مختلف تماماً إذا تعمقنا في فهم المعنى الذى يُراد أو يؤدي عادة بكلمة : « أضل » .

إذا كان في القرآن آيات عديدة [تعرضت للضلال وأضل وما يتصل بذلك] ، ومنها : « فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ » فهذه الأحكام لا تعنى أن الله يضع أهل الضلال في طريق سوء والشر مباشرة ؛ لأن معنى كلمة « أضل » لا يمكن أن يكون « جعل الإنسان يضل » ، بل تركه يضل ، أى عدم الإكتراف به والاهتمام بأمره ، كما قال : « وَتَقَرَّرْهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ يَمْشُونَ فِيهَا » (سورة الأنعام : ١١٠) .

ويمكننا أن نتصور حالة سائح وحيد في الصحراء ، وهي الفكرة التي نشأت عنها طريقة تمييز القرآن عن الهدى والضلال ؛ فالسائح يضل في فراغ لا حدود له ولا آخر يعرفه ، وهو يشد الطريق السوى للوصول إلى مقصده ، وكذلك الإنسان في رحلة الحياة .

أما الذي يكون حرباً برحمة الله ، بفضل إيمانه وعمله ، فإن الله يكافئه بالهداية . وبالعكس ، هو يحرم الشخص الأثيم السيئ العمل من رحمته ، ولا يمد له اليد التي تقوده ، وإن كان على كل حال لم يضعه في الطريق السيئ بمعنى الكلمة الصحيح .

ومثل هذا كان استمهال صورة العمى والتخبط في الكلام عن الآمين ؛ فهم لا يرون ، وعليهم أيضاً أن يسيروا ولا مقصد لهم ولا هدى يهتدون به ؛ وبما أنهم لا مرشد لهم ، فهم يسرعون حتماً إلى الضلال : « قَدْ جَاءَكُمْ بِصَائِرٍ مِنْ رَبِّكُمْ قَمْنٌ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا » (سورة الأنعام : ١٠٤) . على أن الضال لماذا لم يقد من النور الذي قدم له ! « إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ قَمْنٌ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا » (سورة الزمر : ٤١) .

فترك الإنسان لنفسه ومنع الرحمة الإلهية منه ، هي الفكرة السائدة في القرآن بشأن الذين يصيرون غير جديرين برحمته بسبب ما كان لهم من سلوك وعمل . وإذا قال الله إنه ينسى الكفرة لأنهم نسوه (سورة الأعراف : ٥١ ، سورة التوبة : ٦٧ ، سورة الجاثية : ٣٤) ، فإنه يكون قد جاء بالنتيجة لهذه الفكرة [التي تعتبر مقدمة وسبباً لها] .

إن الله ينسى الآمين ، أي إنه لا يفكر في أمرهم وأمر نجاتهم وهدايتهم ؛ لأن الهداية هي المكافأة التي يفضل بها على الصالحين ، « وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ » (سورة التوبة : ١٠٩) ، أي يتركهم يضلون دون مقصد أو إرشاد . فالكفر إذاً ، ليس عاقبة الضلال ونتيجته ، بل هو سببه (سورة محمد : ٨) . وانظر بصفة خاصة سورة الصف : ٥) .

يذكر أن الكفر ليس عاقبة الضلال ونتيجته ، بل هو سببه ، ويجعل ذلك مأخوذاً من آيات القرآن . والضلال ضد الاهتداء ، والإضلال ضد الهداية ، والمعقول أن من هداه الله اهتدى وأمن ، ومن أضله ضل وكفر ، فالضلال سبب الكفر . والمثل الذي ساقه ، وهو تشبيه المكلف بالسائح في الصحراء مثل صحيح ، فمن سار على الجادة نجا ، ومن ضل في ثنيات الطريق هلك ، وهو يقضي بأن الضلال سبب لسلوك الوعر والوقوع في المكروه ، ويقابله هنا الكفر والآثام .

نعم ! جاء في القرآن : « وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ سَبِيلٍ » (سورة الشورى : ٤٦) ، « وَمَنْ يُضِلَّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ » (سورة غافر : ٣٣) ، وهؤلاء هم الخاسرون (سورة الأعراف : ١٧٨) .

ولكن العقاب في كل ما تقدم هو الحرمان من فضل الهداية ، لا التوجيه في اتجاه سبي' يكون سبباً للكفر ، وهذا ما أدركه وشعر به المسلمون القدماء الذين كانوا أقرب للأفهام الأولى .

لقد جاء في الحديث أن : من ترك تهاوناً ثلاثة اجتماعات من أيام الجمعة ختم الله على قلبه^(٢٦) ، ومعنى « ختم قلبه » إيجاده في حالة تجعله يسقط من جراء إيهاله واجباته الدينية . وهناك دعاء قديم مأثور ، علمه النبي إلى الحصين ، وهو حديث عهد بالإسلام ، جاء فيه : اللهم علمني هدايتي واحفظني من شر نفسي^(٢٧) ؛ أي لا تتركني لنفسى ، ومُدّ لي يداً لهدايتي .

أي ليس الأمر هداية خال ، بل الأمر على النقيض من ذلك ؛ فإن الشعور بأن الله تركه لنفسه هو أشد عقاب إلهي ، قد اتخذ صيغة إسلامية قديمة يقسم بها ، فقد جاء : « إنه يرى من حول الله وقوته ، ودخل في حول نفسه وقوته ، إن كان كذا وكذا »^(٢٨) ؛ أي ينفذ يده مني ، فأضطر للبحث عن طريق للخروج من الضيق دون هدايته ومساعدته ، [وهيهات] هذا هو المعنى الذي يجب أن يفهم من عبارة أن الله يترك الأئمة يضلون ، لكنه لا يضلهم^(٢٩) .

لقد أمكن لنا أن نثبت أن القرآن يمكن أن يتخذ سنداً لأشد وجهات النظر تمارساً في مسألة من أهم المسائل الأساسية في الأخلاق الدينية . وكان من حسن الحظ أن الأستاذ « هوبرت جريمه Hubert Grimme » ، الذي تعمق كثيراً — في جدّ — في تحليل علم الكلام القرآني ، قد وجد إيضاحاً منيراً يمكن أن يخرجنا من هذه الحيرة والتهيه . لقد رأى أن المذاهب المتعارضة والمتضادة التي عرضها محمد في مسألة حرية الإرادة والقدرة ، ترجع إلى أزمان مختلفة من نشاط النبوى ، وتتفق والتأثيرات التي أوحىها إليه الظروف والأحوال المختلفة في كل فترة من الفترات .

ففي الأزمان الأولى للعصر المسيحي كان يقبل تماماً حرية الاختيار والمسؤولية ،
ولكن في المدينة أخذ يتوغل شيئاً فشيئاً في مذهب الجبر ، والتعاليم الأكثر
جبرية ترجع إلى الفترة الأخيرة (٢٠) .

وقد يكون هذا على كل حال ، إذا فرضنا أن « la chronologie » قام بطريقة
مؤكدة وكاملة ، دليلاً هادياً للقادرين على الملاحظة التاريخية . غير أن هذا
مالم يمكن أن نتظره من المسامين القدامى ؛ هؤلاء المساوون الذين يرون أنفسهم
متبكيين حيارى بين هذه المذاهب المتعارضة ، فينحازون إلى هذا المذهب أو ذاك ،
ويرون من الواجب أن يعمدوا على اتفاق ما اختاروه وأكبر المذاهب تعارضاً ، وذلك
ليصلوا إلى اتفاق الجميع وانسجامهم .

إلا أن عاطفة أو شعور التبعية وعدم الاستقلال ، الذي يسود في كل ميادين
الوجودان الإسلامي ، كان بلاريب في صالح انتصار مذهب نفى حرية الإرادة
والاختيار . وكان من ذلك أن كانوا يرون أن الفضيلة والرذيلة ، والثواب والعقاب ،
تتعلق تعلقاً مطلقاً برحمة الله ، وإرادة الإنسان ليس لها تقدير أو اعتبار في
هذه الناحية .

ولكن من وقت مبكر جداً (نحن يمكننا أن نتتبع الحركة حتى نهاية القرن
السابع تقريباً) نرى أن هذا الفهم أو التصور لقدرة الله قد أزعج النفوس المتقية ،
التي كانت لا تستطيع أن ترتاح إلى الإله المطلق السلطان الذي تتضمنه الفكرة
الشعبية السائدة . وقد ساهمت التأثيرات الخارجية أيضاً في هذه الوسائرس المتقية ،
وفي تأييدها وتثبيتها شيئاً فشيئاً .

أما أقدم احتجاج على القدر الأزلي المطلق ، فقد أتى من الإسلام في سوريا ،
وقد علل ظهوره أحسن تعليل حسب ما يراه « كريمر Kremer » (٢١) ،
بأن العلماء المسلمين القدامى تلقوا من علماء الكلام أو اللاهوت المسيحيين ما حملهم
على الشك في القدر الأزلي المطلق .

* يذكر أن النصوص في حرية الإرادة كانت في العصر المسيحي ، وضدها كان في العصر
الذي . وهذا جرى وراء الظن والوهم على عادة هؤلاء ، وفي آخر سورة الدهر المسيكية :
« وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وهذه متمسك لأهل الجبر .

. وذلك أنه بالتدقيق كان الجدل والمشاخة في هذه النقطة من المذهب [من علم الكلام أو اللاهوت] يشغل عقول اللاهوتيين في الكنيسة الشرقية ، فدمشق ، المركز العقلي للإسلام في عصر الخلافة الأموية ، كانت في الوقت نفسه مركز التفكير النظري في القدر ، وفي المذهب الجبري أيضاً ، ومن هناك انتشر هذا التفكير برعاً في ميدان أكثر اتساعاً .

إن هذه الأفكار الثقية قد أدت بالعلماء إلى الاعتقاد بأن الإنسان ، في نشاطه الشرعي والأخلاقي ، لا يمكن أن يكون عبداً لقدر لا يتغير : بل الأولى به أن يخاق بنفسه أفعاله ، ليكون هو نفسه علة خلاصه وسلامه أو شقائه وهلاكه .

وهكذا ، عرفت فيما بعد نظرية هذا الفريق بنظرية خلق الأفعال ، كما — من باب تسمية الضد بضده — وصف هذا الفريق بالقدرية لأنهم يضيّقون القدر ، بينما وصفوا خصومهم « أنصار الإكرام الأعمى » أي الجبر ، بالجبرية . وهذا كان أقدم افتراق أو خلاف عقيدتي في صدر الإسلام القديم .

وإذا كان القرآن يمكن أن يمدّنا بحجج لافرتين أو الطائفتين ، فإن رواية أسطورية كانت قد نمت في الإسلام ، كنوع من تفسير التوراة ، من زمن سابق جداً أو في أثناء هذه المناقشات — لأنه لا أحد يستطيع أن يجيء في هذا بتاريخ دقيقة — تعتبر مناسبة للذين يذهبون مذهب تحديد الأفعال وتعيينها أزلاً .

وبحسب هذه الرواية يكون الله قد أخرج ، فور خلق آدم ، من جوهره الجباني الجسم الضخم جميع ذريته في صورة مجموعات صغيرة من التمل ، ويكون من هذه اللحظة قد عين طوائف الناجين والمهلكين ، هذه الطوائف التي جعلها تستقر في الناحية اليمنى والناحية اليسرى من جسم أول مخلوق وكل جنين من هذه الذرية له إذاً قدره الحيوي ، يكتب بواسطة ملك خاص يعين لهذا العمل « منقوش على الجهة » (وهي فكرة مأخوذة عن الهند^(٣٢)) ؛ أي قدر له ما يكون من السلامة أو الهلاك ، كما قدر له ما سيكون منه وله من الأمور الأخرى .

وهكذا ، نرى أيضاً هذه الرواية التملقة يعلم الآخرة تنصدر منطقياً من

تصورات أو أفهام قدرية . فالله يرسل — كما يريد — المذنبين الآثمين المساكين إلى النار ولا يبالي ، (ويجمل آخرين للجنة ولا يبالي) ، وإن كان حق الشفاعة وحده المعترف به للأنبياء ، يتمثل هنا كمنصر مخفف (لهذا القدر المطلق) .

وكان التمثيل أو التمثيلات representations التي تعتبر أساساً لهذه الأفهام أو الإدراكات (الخاصة بالله وقدرته وإرادته المطلقة الشاملة) ، متصلة تأصلاً عميقاً (في نفس الشعب وعقليته) ، إلى حد لا يسمح للذهاب القدرى المارض ، الذي يؤكد حرية الاختيار والمسئولية الواسعة ، أن يجد جماعة كبيرة من الأنصار ، لهذا كان من الواجب أن يدافع القدرية عن أنفسهم بشدة ضد خصومهم الذين كانوا يهاجمونهم ، هؤلاء الخصوم الذين يستغلون في صالحهم الشرح القديم المألوف للنصوص المقدسة والأساطير الشعبية التي تعزى إلى عهد بعيد .

والحركة القدرية [مع هذا كانت واستمرت] ذات أهمية كبيرة في تاريخ الإسلام بسبب أنها الخطوة الأولى والعمل الأقدم في سبيل التحرر من الأفهام التقايدية السائدة ، هذه الخطوة كانت حقاً حدثاً في الناحية التي تتطلبها التقوى ، لا في ناحية التفكير الحر . إنه من فم القدرية لم نسمع صوت احتجاج العقل ضد العقيدة الجامدة ، ولكن ارتفع صوت الضمير أو الشعور الديني ضد تمثيل أو تصور غير جدير بالسكان الإلهي في ذاته وفي علاقاته بالاستحضاث الديني لعباده .

أما بأي تعارض اصطدمت هذه النزعات ، وبأية عاطفة ليس فيها من الميل لها إلا القليل ، استقبل رأى القدرية ، فهذا الذي يشهد به أيضاً مجموعة من الأقوال المتواترة التي وضعت لخفص هذا الرأى أو تلك النزعات .

وكما في حالات أخرى جعلوا النبي نفسه يعبر عن المأظفة العامة الحرفية أو النصية المعارضة لطائفة القدرية .

إنهم مجوس الطائفة الإسلامية ، لأنه ، كما أن أتباع زرادشت يعارضون خالق الخير بمبدأ ثان هو علة الشر ، كذلك هم يخرجون أعمال الإنسان السيئة من دائرة le domaine خلق الله : إنه ليس الله هو الذي خلق المعصية ، بل إرادة الإنسان المستقلة . لهذا ، قد حكم بواسطة محمد وعلي على جهود القدرية لتبرير رسالتهم بطريق الجدل والمناظرة ، وتجرعوا من ذلك كل مسبة وسخرية (٢٢)

ولكن ثمة ظهرت أيضاً هنا ظاهرة تستحق أن تكون ملحوظة . خلفاء دمشق أنفسهم ، وهم قوم لا يظهرون للمسائل الاعتقادية تذوقاً إلا قليلاً جداً ، وجدوا من المضايقات هذه الحركة القدرية التي انتشرت بين مسلمي الشام ، فأتخذوا أحياناً موقفاً شديداً إزاء أنصار حرية الإرادة^(٣٣)

وهذه الكراهة لمذهب القدرية ، التي ظهرت مراراً في الأوساط التي كان إليها إدارة الدولة ، ليس سببها الوحيد القوى ما يجدون من الضيق من المناقشات الكلامية العنيفة بين الرجال الذين يشغلهم أكبر عمل ، وهو إقامة الدولة الناشئة إن الرجال الذين ينفقون جهودهم في الإنشاءات الواسعة السياسية ، والذين عليهم أن يقاقلوا أعداء أسرته المالككة عن يمين وعن شمال ، ليجدون حقاً أن من المؤلم أن يروا الجمهور مهتماً لهذه المناقشات الدقيقة في حرية الإرادة والجبر المستبد المطلق .

كما أن الشخصيات صاحبة الرأي والسلطان ، لم تجد في العادة أى لذة أو سرور في أن يفكر الجمهور تفكيراً عقلياً . ولكن كان يوجد مع ذلك كله ، باعث أكثر عمقاً جعل الأمويين يلمحون في ترك عقيدة الجبر خطراً ، ليس على الإيمان ، بل على سياستهم الخاصة .

إنهم كانوا يعلمون تماماً أن أسرتهم أو (دولتهم) كانت غير محتملة من الزهاد ، أى من هؤلاء الذين يملكون قلوب العامة بسبب طهارة قلوبهم . وإنهم لم يكونوا يجهلون أنهم في رأى كثير من رعاياهم مختلسون وصلوا إلى السلطان بوسائل قهريّة شديدة ، وأعداء لآل النبي ، وقتلة لأشخاص مقدسين ، وبنهكون للأماكن المقدسة الطاهرة

إذاً ، لو أن عقيدة عملت تماماً لإمساك الأمة بالعنان وصرفها عن الثورة عليهم وعلى ممثلهم ، لكانت عقيدة الجبر . هذه العقيدة التي ترى (أو توحي إلى الناس) أن الله قد حكم ألا أن تصل هذه الأسرة إلى الحكم ، وأن ما يعملون ليس إلا أثراً أو نتيجة لقدر إلهي محكم

من أجل ذلك كان حسناً جداً لهم ولديهم أن تتأصل هذه الأفكار في الشعب ، حتى كانوا يسمعون راضين شعراءهم يمجدونهم بنعوت تجعل سيادتهم وسلطانهم قدراً مقدوراً من

الله أو لقضاء أزلى لا محيد عنه ؛ ومن أجل ذلك كان لا يمكن أن يثور المؤمن ضدكم ، وكان شعراء الأمويين يعظمون أمراءهم كخلفاء « كانت سيادتهم مرسومة مقدماً في قضاء الله الأزلى »^(٢٤) .

وكما أن هذه الفكرة أو هذا المذهب استخدم لتبرير الأسرة الأموية على العموم ، قد استخدم أيضاً بطيبة خاطر ورضا في تهدئة الشعب حينما كان يُبتلى أو يُغرى بأن يرى في أعمال الحكام أو العمال الظلم والطغيان ؛ فمقلية الرعية الهادئة المطيعة يجب أن تعتبر « أمير المؤمنين وما يجيء عنه من آلام قدراً من الله ، فليس يمكن لأحد أن يبهيم ما يصدر عنه أو يشكومه »^(٢٥) . وهذه الكلمات مقتبسة من قصيدة نظمها صاحبها على أثر قسوة كانت من أمير أموى ، وكان لها صدى وأثر . إذاً ، كان يجب أن تتأصل العقيدة بأن كل ما اقترفه الخلفاء والأمراء كان يجب أن يحصل ، وأنه قدّر أزالا من الله ، وأنه ليس في مقدور أية إرادة إنسانية تجنبه . وفي الزاوية بهذا يقول قدرى : إن الملوك يسفكون دماء المسلمين ، يأخذون الأموال ، ويفعلون ، ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله^(٢٦) :

وحينما كان من عبد الملك بن مروان ، الخليفة الأموى الذى اضطلع بكفاح مؤلم لتقوية سلطانه ، أن اجتذب إلى قصره أحد نظرائه وخصومه وذبحه باستحسان صاحب مشورته ، أمر برى رأسه إلى جمهور المخلصين له الذين كانوا ينتظرون أمام القصر عودته ، كما أمر بإعلامهم أن « أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من التضاء السابق والأمر النافذ ... » .

هكذا روى هذا الحادث الجلل ؛ وكان من الطبيعي ألا يرى أحسد أن يثور ضد القضاء الإلهى الذى لم يكن الخليفة إلا أداؤه ، فشمّل السكون الجميع وأقسموا بيمين الطاعة والإخلاص لقاتل من كانوا نخاصين له بالأمس . وهذه القصة إن لم تكن من التاريخ الصحيح قطعاً ، فإنها يمكن مع هذا أن تعتبر شاهداً على الصلة التى كانت توجد بين أعمال الحكومة والقدر الذى لا يمكن تجنبه .

* الأصل هذا : فكان عطاء بن يسار فاصاً ويرى القدر ، وكان لسانه باعج ، فكان بأنى الحسن هو ومعيد الجهنى فيسألانه ويقولان يا أبا سعيد « إن هؤلاء الملوك ... على قدر الله » . فقال كذب أعداء الله .

على أنه لا يمكننى أن أكرم أن اللجوء إلى قضاء الله وحكمه فى هذه المسألة ،
كان حقاً مصحوباً بقدر كبير من الدراهم التى للجمهور مع رأس عمرو بن سعيد ،
فكان لها وقع خفف من بشاعة الحادثة * (٣٧) .

فالحركة القدرية فى عصر الدولة الأموية كانت إذاً المرحلة الأولى فى طريق زلزلة
المذهب السنى فى العالم الإسلامى ، ومن ثم قيمتها التاريخية وإن لم تكن مرادة لذاتها
وأهمية هذه الحركة تبرر المكان الكبير الذى خصصناه لها فى نطاق هذا المرض .

لكن هذه الثغرة فى العقائد الساذجة الشعبية المنتشرة فى كل مكان ، كازمن الواجب
أن تتسع بسبب نزعات بسطت بقدر الصور والأشكال المعتادة للمقيدة فى الحد الذى
صار فيه الأفق العقلى أكثر اتساعاً .

٥ — وفى هذه الفترة من الزمن كانت الفلسفة الأرسطية قد كشفت للعالم الإسلامى ،
وأحس عدد كبير من الناس المثقفين بأثرها حتى فى أفكارهم الدينية . وكان من هذا
خطر كبير على الإسلام ، برغم كل ما عملوه من جهود للتوفيق بين التقاليد الفكرية
الدينية والحقائق الفلسفية التى كسبوها حديثاً .

فى بعض النقاط ظهر أنه من المستحيل أن نرسى معبراً بين أرسطو ، حتى فى ثوبه
الجديد الأفلاطونى الحديث ، وبين مسلمة العقيدة الإسلامية . إنهم رأوا أن الاعتماد

* الحادثة هى أنه لما قتل عبد الملك عمراً بن سعيد وأدرجه فى بساط ثم أدخله تحت السرير دخل
عليه قبيصة بن ذؤيب الخزاعى ، وكان أحد الفقهاء ورضيع عبد الملك بن مروان وصاحب خاتمه
ومشورته ، فقال له عبد الملك : كيف رأيت فى عمرو بن سعيد ، فأبصر قبيصة رجلاً عمرو تحت
السرير ، فقال : اضرب عنقه يا أمير المؤمنين ، فقال له عبد الملك : جزاك الله خيراً فما علمتك
إلا ناصحاً أميناً موافقاً ، قال له : فما ترى فى هؤلاء الذين أهدقوا بنا (يريد أربعة آلاف من
رجال عمرو بن سعيد أحضرهم معه لما استدعاه عبد الملك لزيارته متسلحين فأهدقوا بخضراء
دمشق وفيها عبد الملك بن مروان) وأحاطوا بقصرنا ؟ قال قبيصة : اطرح رأسه إليهم يا أمير
المؤمنين ثم اطرح عليهم الدنانير والدراهم يتشاعلون بها ، قال : فأمر عبد الملك برأس عمرو أن
تطرح إليهم من أعلى القصر ، فطرح إليهم وطرح الدنانير ونثر الدراهم ، ثم حثف عليهم
المهاتب ينادى : « إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ » .
وكان على أمير المؤمنين عهد الله وميثاقه أن يحمل راجلكم ويكسو غاريكم ويغنى فقيركم
غنيكم إلى أكل ما يكون من البطء والرزق ويبلغكم إلى المائتين فى الديوان ، فاعترضوا على
ديوانكم واقبلوا أمره واسكنوا إلى عهده يسلم إنكم دينكم ودنياكم ، قال فصاحوا : نعم نعم سمعنا
وطاعة لأمر المؤمنين .

بحدوث العالم في الزمان ، والعناية الإلهية بالعالم في جزئياته الشخصية ، والمعجزات لا يمكن أن تنفق وأرسطوطاليس .

ولكن مذهباً جديداً قدّر له أن يكون أداة في المحافظة على الاسلام وتعاليمه الفكرية في عالم العقول المستنيرة ، وهذا المذهب أو النظام هو ما عرف في تاريخ الفلسفة باسم « علم الكلام » ، كما عرف رجاله باسم « المتكلمون » .

وفي أول الأمر كان اسم « المتكلمون » يدل على من يجعل من مسألة مختلف فيها ، من مسائل الاعتقاد أو العقيدة ، موضوع برهنة جدلية ، مجتنباً براعين نظرية لسند القضية التي يعرضها . كلمة « متكلمون » ترجع في الأصل إذاً إلى المسألة الخاصة التي يكون عليها التدريب على التفكير النظري اللاهوتي ؛ فيقال مثلاً هذا من المتكلمين في الإرجاء ، أي من هؤلاء الذين يعالجون المسألة التي أثارها المرجئة (٣٨) .

وسريماً أخذ الاصطلاح يتسع ويستعمل للدلالة على « هؤلاء الذين يمارون من القضايا المأخوذة ، بسبب الدين ، كمبادئ لا تقبل المناقشة ، موضوع برهنة ؛ فيتكلمون في تلك القضايا أو المبادئ ويعالجونها ثم ينتهون بتركيز هذه المبادئ في صيغ يرون من الواجب أن تكون مقبولة حتى من الأدمغة المفكرة » . هذا النشاط الفكري الذي وُجّه هذا التوجيه [وسار في هذه الناحية الدينية] ، أخذ اسم « علم الكلام » .

ولما كان القصد من هذا العلم أن يستخدم سنداً للمذاهب الدينية ، فقد قام على فروض ضد الفروض الأرسطية ، وكان في المعنى الحق للكلمة فلسفة الدين ، وأقدم أنصاره هم الذين عُرفوا باسم « المعتزلة » .

والكلمة معناها الذين يعتزلون . ولن أكرر الحكاية أو الأسطورة التي يقصونها عادة لتفسير هذا اللقب أو هذه التسمية ، وأحب أن أقبل - كتفسير حقيق - أن تكون بذرة هذا الحزب ولدت أيضاً من نزعات ورعة .

إنه كان من هؤلاء الجماعة الاتقياء الورعين ، المعتزلة ، أي الزهاد الذين يعتزلون الناس (٣٩) أولئك الذين دفعوا هذه الحركة أولاً إلى الأمام ؛ هذه الحركة التي جمعت

الأوساط العقلية ، والتي دخلت لهذا في تعارض - كان يزيد ويتضح شيئاً فشيئاً - مع الآراء الدينية السائدة حينذاك .

وإنه في نهاية تطور هذه الحركة فقط أن استحق أنصارها اسم « المفكرون الأحرار في الإسلام » ، هذا الاسم الذي يعرضهم تحتها الأستاذ الزبورينى « هنريش شتيفنر *Zurichois Heinrich Steiner* » ، الذى كتب قبل غيره (١٨٦٥ م) دراسة تاريخية خاصة *monographie* عن هذه المدرسة (٤٠) .

هذا ، ولظهور المعتزلة أسباب وبواعث دينية ، كذلك التى أدت إلى ظهور أسلافهم القدرية . وبدايات هذا المذهب الاعتزالى تدلنا على الأقل على نزعة انتعش من القيود الثقيلة المتبعة ، وعلى القضاء على الفهم السنى الصارم للحياة . على أن بحثهم مسألة صاحب الكبيرة ، وأنه يعتبر كافراً كمن لم يؤمن - على الضد من رأى المرحلة - ويحكم عليه لهذا بالهلاك الأبدى " ؛ بحث هذه المسألة ومسائل أخرى ، لا يظهر أنه كان على أثر دفعة من الفكر العقلى الحر ، ولكنهم قد أدخلوا كذلك فى العقائد فكرة المنزلة بين المنزلتين ، أى منزلة الإيمان ومنزلة الكفر ، وذلك دقة عجيب لا تبيها إلا العقول الفلسفية .

والرجل الذى يجعله تاريخ العقائد فى الإسلام مؤسس المذهب الاعتزالى ، وهو واصل بن عطاء ، جعلته السير زاهداً من الزهاد أمكن أن يقال فى رثائه : « إنه لم يقبض فى حياته ديناراً أو درهما » (٤١) . وكذلك وصف رفيقه عمرو بن عبيد بأنه زاهد ؛ لقد كان يمضى ليلالى فى الصلاة ، وحج مكة أربعين حجة ماشياً ، وكان يظهر دائماً كاسف البال حزناً مهموماً « كمن عاد من دفن نفر من أقربائه » .

وقد وصلنا من آثاره عظة ورعة زهدية موجهة إلى الخليفة المنصور ؛ وهى وإن كان من الواجب أن نقر بأنها محكمة ، لا نرى فيها ما يدلنا على نزعة للمذهب العقلى (٤٢) . ولو أننا نفحص بالتفصيل طبقات المعتزلة ، نجد أنه ، حتى فى المنصور التى هى أحدث من غيرها (٤٣) ، تأخذ حياة الزهد مكاناً فائقاً له خطره بين ما يفتخر به المعتزلة من خلال عظيمة ماجدة .

يذكر عن المعتزلة أنهم يعدون مرتكب الكبيرة كافراً كمن لا يؤمن ، وهم يعدونه فى منزلة بين المنزلتين كما هو معروف .

ومع هذا ، فإنه يوجد بين المقاصد الدينية التي أعلنت مذهبهم (التلطيف لمذهب الجبر الأكبر لصالح فكرة العدل) ، بعض بذور المعارضة للمذهب السنّي الحرفي المألوف حينذاك ، بعض العناصر التي يمكن أن تؤدي بسهولة لأن يعتمدها التزنيق غير المؤمن .

وكان بعد ذلك أن صبح اتصال المعتزلة بعلم الكلام أفسكارهم بطابع عقلي ، ودفعهم هذا شيئاً فشيئاً إلى أن تظهر منهم ميول عقلية انتهت بهم أخيراً إلى معارضة واضحة للمذهب السنّي المعروف .

وسيكون من الواجب علينا في حكمنا الأخير على المعتزلة أن نقتل عليهم بكثير من السمات البغيضة ، ومع هذا فقد بقي لهم فضل غير منقوص . لقد كانوا الأوائل الذين وسعوا معين المعرفة الدينية ، بأن أدخلوا فيها عنصراً آخر قيماً وهو العقل الذي كان ، حتى ذلك الحين ، مُبعداً بشدة عن هذه الناحية * .

وقد ذهبت بعض رجالاتهم وممثلهم الأكثر شهرة إلى القول بأن « الشرط الأول للمعرفة هو الشك » (٤٤) ، وأن « خمسين شكاً خير من يقين واحد » (٤٥) ، وهكذا . ومن الممكن أن ننسب إليهم هذه الفكرة التي ترى ، حسب مذهبهم ، أنه يوجد حاسة سادسة غير الحواس الخمس ، وهي المعرفة بالعقل (٤٦) .

إنهم رفعوا العقل إلى مرتبة القياس والدليل في أمر العقيدة والإيمان ؛ وإن واحداً من قدامى ممثلهم ، وهو بشر بن المعتز من بغداد ، مدح العقل مدحاً كبيراً في قصيدة تعليمية في التاريخ الطبيعي حفظها الجاحظ (في بعض مؤلفاته) ونسبها ، إذ يقول :

لله در العقل من رائد	وصاحب في العسر واليسر
وحاكم يقضي على غائب	قضية الشاهد للأمر
وإن شيئاً بعض أفعاله	أن يفصل الخير من الشر
لذو قوى قد خصه ربه	بخالص التقديس والطهر (٤٧)

* ذكر أن العقل لم يكن له سلطان في الدين قبل المعتزلة . والقرآن مشحون بتبنيهِ الناس على التعقل والتفكير . وكان الفكر قبل المعتزلة سديداً مستقيماً فصار متهدداً كثيراً .

وبعض من بينهم ، الذين دفعوا المذهب الشكى إلى الغاية القصوى ، وضموها تجربة الحواس في الصف الأخير من أدلة المعرزة^(٤٨) . وعلى كل حال ، لند كانوا أول من حفظ حقوق العقل في علم الكلام الإسلامى ، ولكنهم حينئذ ابتعدوا أصلاً عن مبدأ سيرهم . ففي أوج نموهم عرفوا بنقد لا يرحم ، لعناصر الاعتقاد الشعبى ، التى كانت تعتبر منذ زمن طويل جزءاً جوهرياً مكملًا للإيمان السنى أو الحرفى .

إنهم كانوا يعارضون استحالة البلوغ إلى السكال الأدبى لأسلوب القرآن ، وصحة الحديث - بصفة قاطعة - الذى يتركز فيه أسانيد هذا الاعتقاد الشعبى . وكان إنكارهم يقصد على الأخص إلى العناصر الأسطورية المتعاقبة بالدار الآخرة .

لقد أنكروا الصراط ، الذى يجب أن نمر عليه أو نجتازاه قبل الدخول فيها وراء هذه الدار ، والذى هر في دقة الشعرة وحدة السيف ، والذى يمر عليه الأختيار إلى الجنة في سرعة البرق ، بينما من قدر عليهم أزلا الهلاك الأبدى يترنحون في مشيهم ويسرعون إلى أسفل في الهاوية ؛ والميزان الذى به توزن أعمال الناس ؛ هذا وذلك ؛ وعقائد أو أفهام وتصورات أخرى من هذا الضرب ، قد أنكروها واستبعدوها من أساس الاعتقاد الضرورى ، وفسروها تفسيراً رمزياً مجازياً .

وكانت وجهة النظر التى غلبت عليهم وقادتهم في فلسفتهم الخاصة بالدين ، هى تنقية فكرة التوحيد من كل لبس وإظلام وتشويه في الاعتقاد الشعبى المأثور ؛ وهذا على الأخص في ناحيتين : الأخلاق وما بعد الطبيعة .

لقد رأوا واجباً عليهم أن يبعدوا عن « الله » كل الأفهام أو التصورات التى تنافى الاعتقاد بعده ، وأن يطهروا فكرة الله من كل الأفهام التى قد تفسد بطبيعتها وحدته وتفرده وعدم تنيره المطلق . وفضلاً عن ذلك ؛ فهم يتمكسون في ثبات رفقة بفكرة الله الخالق ، العامل ، المعنى بالعالم ، ويحتجون على الأفهام الأرسطية في فكرة الله .

إن المذهب الأرسطى ، في أزلية العالم والإعتراف بعدم خرق القوانين الطبيعية وإنكار العناية الإلهية التى تشمل الأشخاص ، كان سداً يفصل بين المتكلمين العقلين في الإسلام وبين تلاميذ الاستنجيرى ، برغم ما كان للمتكلمين هؤلاء من حرية في التفكير .

وقد كان عدم كفاية حججهم وأدلتهم التي يستندون إليها سبباً في سخرية الفلاسفة بهم ونقدهم لهم نقداً كله هزئ وازدراء . هؤلاء الفلاسفة الذين استسكبروا عن أن يعترفوا بهم خصوماً أنداداً لهم ، وأن يعترفوا بطريقتهم كطريقة جديدة بالبحث والتمحيص (٤٩)

لقد كان من الممكن أن يعترض بحق على منهجهم في البحث بأن فقدان الأوهام والاستقلال الفلسفي كانا غريبين مطلقاً لديهم ؛ ذلك بأنهم كانوا خاضعين لدين محدد تماماً ، فكان همهم أن يعملوا فقط على تنقيته وتطهيره مما لصق به برسائل أو طرق عقالية .

وعمل التنقية هذا ، كما أظهرناه ، كان متوجهاً بصفة خاصة إلى مسألتين : العدل ، والتوحيد . لذلك نرى كل كتاب من كتب المعتزلة يقوم على جزئين : أحدهما يشمل أبواب العدل ، والآخر أبواب التوحيد .

وهذه التجزئة الثنائية تحدد ترتيب كل الأدب الكلامي للمعتزلة ، وبسبب اتجاه ميولهم أو النزعات الدينية والفلسفية هذا الاتجاه ، نجدهم سمو أنفسهم « أصحاب العدل والتوحيد » .

ومن جهة الترتيب التاريخي الذي وضعت فيه هذه المسائل ، نرى المسائل الخاصة بالعدل هي الأولى ، وهذه المسائل تقصّل مباشرة بنظريات القدرية التي تمامها المعتزلة ومشوا بها إلى أقصى النتائج التي تحتملها . إنهم بدأوا السير من هذا المبدأ ؛ وهو أن الإنسان له حرية غير محدودة في اختيار جميع أفعاله ، وأنه وحده خالق هذه الأفعال ؛ وإلا كان الله غير عادل يجعل العبد مسئولاً عما يفعل [وهو مجبر غير حر فيما يفعل] .

إلا أنهم — أي المعتزلة — ساروا خطوة أكثر من القدرية ، كما أثرنا ، في النتائج التي استخلصوها من هذه الفكرة الأساسية التي تقدمت فصارت في قوة المبدأ . إنهم وقد اعتنقوا مذهب حرية الإنسان في تحديد أعماله بنفسه ورفضوا مذهب الجبر الإلهي انتهوا — بسبب هذه الفكرة الأخيرة — إلى أن يدخلوا فكرة أخرى في تصورهم وفهمهم لله : الله يجب أن يكون عادلاً ، وفكرة العدل لا يمكن أن تنفصل عن فكرة الله ، ولا يمكن فهم أي عمل من أعمال الإرادة الإلهية لا يتفق مع شرط هذه العدالة .

وقدرة الله محدودة فيما تتطلبه العدالة التي لا يمكن اطراحها أو انتخلص منها ، كما لا يمكن إزالتها أو إبطالها .

ومن السهل أن نرى أن هذه الصيغة قد أدخلت في فهمنا أو إدراكنا لله عنصراً غير متجانس مطلقاً مع سابق فهمنا أو إدراكنا لله في الإسلام الأول القديم ، وهذا العنصر هو الوجوب . حقاً إنه توجد أشياء تعتبر واجبة حتى بالنسبة إلى الله نفسه ، ولكن القول بأن الله يجب عليه . . . يعتبر قضية كان يجب أن تُعد في نظر الإسلام القديم سخافة صارخة « وتجديفاً » في حق الله تعالى .

إن المعتزلة يرون « بفكرة الوجوب » أن الله بما أنه خالق الإنسان ليسعد ، يجب عليه أن يرسل له رسلاً لتعريفه طريقها ووسائلها ، وهذا لا يكون أثراً أو فعلاً لإرادته السائدة ، ولا تسكراً يستطيع — لاستقلال إرادته المطلقة — أن يحرم منه خلقه ، بل إن هذا عمل ضروري ، وهو اللطف الإلهي الواجب .

الله لا يمكن أن يتصور أو يفهم على أنه كائن أسمي ، كل ما يصدر عنه من فعل هو خير ، إذا كان لم يبين الطريق للإنسان ، إنه يجب عليه أن يكشف عن نفسه للإنسان بواسطة الأنبياء ، وهو ذاته قد اعترف بهذا الواجب في القرآن إذ يقول : « وَعلى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ » (سورة النحل : ٩) ، أى على الله أن يقود الناس إلى الطريق المستقيم . هكذا شرحت المعتزلة الآية التاسعة من السورة السادسة عشرة^(٥٠)

وبجانب فكرة اللطف الواجب ، توجد أيضاً فكرة أخرى مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بها ، قد أدخلوها في تصور الله وفهمه ، وهى فكرة الأصلاح . إنهم يقولون إن جميع ما يكون من الله من تصرفات إلهية يكون بقصد سلام الإنسان وخيره وسعادته ، وإن المرء يستطيع أن يتبع أو يتنكب بمنزلة سواء . هذا التعليم الذى كشف له خيره ، لكن الله العادل يجب عليه أيضاً « من أجل هذا » أن يثيب الأخيار ويماقب الأشرار . وهكذا نرى أن اختيار الله المطلق « الذى لا يسأل عنه » ، والذى على حسب الأفكار السنية الحرفية يجعله يعمد الجنة والنار كما يشاء ويمن يشاء حسب ما يرى ،

يرى جميع المسلمين أن قدرة الله مطلقة غير محدودة ، والمعتزلة كلام طويل في التوفيق بين هذا وبين العدالة الإلهية ؛ ويجب الرجوع إلى كتب علم الكلام .

وكذلك ما في هذا من ظلم يتمثل في أن الخضوع لله والفضيلة لا يؤكداً أى ضمان للعادل الفاضل الصالح في أن يثاب فيما بعد هذه الحياة ، هكذا نرى أن هذا كله يخفى وزول ، ليترك مكاناً لعدل أو عدالة ، يجب أن يلزم الله بسببه نفسه بأن تكون أعماله متفقة معه .

وفي هذا الضرب من الأفكار أو التفكير سار المعتزلة أيضاً خطرات أبعد . لقد قبلوا قانون العوض ، وهو تضيق جديد لحرية الله واختياره كما مثله علم الكلام السنن أو الحرفى . فكل ما ينال المرء العادل من متاعب وآلام - لا يستحقها - في هذه الحياة ، بل عانها لأن الله رآها أصلح له في ظرف خاص ، يجب عليه أن يعرض عنها في الدار الأخرى .

على أنه ليس في هذا بصفة خاصة شيء مميز من خواص أو خصوصيات مذهب المعتزلة ، فإنه بتخفيف هذه الكلمة الدقيقة : يجب ، يكون من الممكن أن يتفق هذا مع مبدأ بديهي من مسلمات المذهب السنن .

ولكن فريقاً كبيراً من المعتزلة يتوسع في هذا المبدأ المسلم به ، فيطبقه ، لا على المدول الفضلاء من الناس أو الأطفال الأبرياء فحسب الذين يقاسرون في هذه الحياة آلاماً لا يستحقونها ، بل على الحيوانات أيضاً ؛ أى أن الحيوان يجب أن يعرض في وجود آخر عن الآلام التي يفرضها عليه الإنسان بأنانيته وقسوته ، وإلا لا يكون الله عدلاً . ويمكن أن يقال إن هذا هو حماية الحيوانات في صورة سامية . هكذا نرى بأى منطق ينمى المعتزلة عقيدة العدل الإلهي ، وكيف إنهم أخيراً يقابلون بالإنسان الحر المختار إلهاً لم يعد مستقلاً تمام الاستقلال في أفعاله .

ويتصل أو يتعلق بهذا المبدأ أيضاً فهم أساسى في ناحية الأخلاق ؛ وهذا الفهم خاص ببيان ما هو الخير والشر من وجهة نظر علم الأخلاق الدينى ، أو ببيان الحسن والقبح حسب اصطلاح المتكلمين .

أما أهل السنن الحرفيون فيرون الخير والحسن ما أمر الله به ، والشر والقبح ما نهى عنه . أى أن الإرادة الإلهية - غير المسئولة - وأوامرها هى مقياس الخير

والشر ، ولا يوجد شيء خير أو شر من ناحية العقل ؛ فالقتل شر لأن الله حرّمه ولو أن الله لم يصفه هكذا لما كان شراً .

وليس الأمر كذلك عند المعتزلة الذين يرون أن هناك شراً مطلقاً ، وأن العقل هو مقياس هذا كله فهو الأول أو السابق [الذى نعرف به الخير والشر] . وليس الإرادة الإلهية ؛ أى ليس الشيء ، حسناً لأن الله أمر به ، بل إن الله أمر به لأنه حسن . ألا يرجع هذا ، أو ليس معنى هذا ، لو أردنا وضع تعاريف متكاملة البصرة وبغداد في تعابير حديثة ، أن الله مقيد في قوانينه التى يصدرها بالأمر العظمى ؟

٦ — لقد عرضنا فيما مضى طائفة من الأفكار والمبادئ التى ترىنا أن مقابلة المعتزلة للفهم السنن الساذج للمقيدة لا تسكون فى المسائل الميتافيزيقية وحدها ، ولكن نتائجها نفذت بمعنى إلى أفكار أساسية فى الأخلاق ، وأنه كان لهذه النتائج مدى بعيد من ناحية مبدأ التشريع الإلهي .

إلا أن المعتزلة كان عليهم أيضاً أن يجدوا ويعملوا فى الناحية الأخرى ، التى تكون موضوع فلسفتهم العقلية للدين ، أى فى ناحية فكرة التوحيد . فيها هنا ، كان من الواجب عليهم أولاً أن يبحثوا مالا خير فيه من النباتات الطفيلية التى عرض هجومها نقاء فكرة التوحيد للخطر .

كان واجبا عليهم أولاً أن يستأصلوا مالا يتفق وسمو الله من الأنعام أو التصورات التجسيمية التى توجد فى المذهب السنن التقليدى ، هذا المذهب الذى كان لا يقبل شيئاً آخر غير التصديق الحرفى للتعابير [أو النصوص] الجسمانية والمشبّهة التى جاءت فى القرآن والحديث والنصوص المتواترة .

قاله البصير ، السميع ، الغضوب ، الضاحك ، والذى يحاس ويقف ، وكذلك

فى مسألة الخير والشر ذكر أن أهل السنة لا يعملون للخل بخلاف إدراكهما ؛ إذ كانوا لا يقولون بالحسن والقبيل العقلين . وكلام أهل السنة فى الحسن والقبيل بمعنى الثابت عليه والمنافى من أجل زله ، وهما اللذان تملق بينهما حكم شرعى ؛ إذ كان من أمرهم أن الحكم لا يتلقى إلا من الوحي ؛ فأما الخير بمعنى السكامل الذى له مزايا ، فإدراكه عتلى عندهم وكذلك الشر ، ولا يخالف فى هذا عاقل .

** الكلمة التى استعمالها المؤلف anthropopathiques تجعلنا نقول إن المراد هنا الذين يضيفون إلى الله تعالى الانفعالات الإنسانية من الغضب والسرور ونحوها .

يداه وقدماه وأذناه ، مما كان غالباً جداً موضع حديث في القرآن والحديث والنصوص الأخرى - كل ذلك يجب في رأى أهل السنة أن يفسر حرفياً وأن يؤخذ على ظاهره .
والمدرسة الحنبلية بصفة خاصة قاتلت انتصاراً لهذا الفهم أو التصور الحسن لله ، وكانت تلتزمه لأنه السنة في رأيها .

إن هؤلاء المؤمنين القدامى كانوا على الأكثر يقبلون أن يسامروا بالمعجز عن تحديد كيف يمكن تصور حقيقة هذا التمثيل ، (أو تحديد المراد بالنص) ، مع تطلبهم في الوقت نفسه تفسير هذه النصوص تفسيراً حرفياً . إنهم يطلبون الإيمان الأعمى بحرفية النص « بلا كيف » ، ومن هنا كان اسم « بلكفة » الذي سميت به هذه الفكرة .

وتحديد الكيف الذي يكون أكثر دقة يتجاوز الإدراك الإنساني ، وليس لنا - كما يقولون - أن نتدخل في الأمور التي ليست خاضعة للتفكير الإنساني .

إنهم يعرفون بأسمائهم هؤلاء المقبرون القدامى الذين يميزون هذه القضية التي ترى أن الله له لحم ودم وله أعضاء ، ويقنعون بإضافة أن هذه الأعضاء لا يمكن بحال أن تفهم أو تُتصور كأعضاء الإنسان ، نزولاً على ما جاء في القرآن من أنه « ليس كشيء شيء » وهو السميع البصير » (سورة الشورى : ١١) . ذلك لأنه (في رأيهم) لا يمكن تصور كائن موجود حقيقة ولا يكون مادة ولا جوهراً ، ولأن تمثيل الله كمقل خالص يساوى عندهم الزندقة والكفر .

والمشبهة أو المجسمة المسلمون طبقوا هذا الفهم أو التصور على نحو فظ لا يصدق . وإننا لأذكر هنا عامداً وقائع ، ذات تاريخ حديث نسبياً ، لتفهم بأية طريقة جاحضة جعلت هذه الأفكار لنفسها مجرى في زمن لم تتدخل أية معارضة روحية لتخفيفها . ويمكن أن يعطينا متكلم أندلسي فكرة عما أمكن أن يكون في هذه الناحية من إفراط ، وهو متكلم من ميروقة بلغ من الشهرة مرتبة كبيرة ومات في بغداد نحو عام ٥٢٤هـ - ١١٣٠م . هذا المتكلم وهو محمد بن سعدون ، والمعروف أكثر

« فسر البلكفة بالإيمان الخرفي : نص بلا كيف . والبلكنة يراد بها رغبة المؤمنين بلا كيف ، وقد تميز بها الزعماء في أهل السنة في شهرته المعروف . »

بأبي عامر القرشي ، ذهب إلى أن كان يقول : « إن المبتدعة الزنادقة يحتجون أو يتعمللون بآية » ليس كمثل شيء ، لكن هذا ممناه فقط أنه لا يمكن أن يقاربه أحد في الألوهية ، أما فيما يتعلق بهيئته أو صورته فهو مثلك ومثلي .

وهذا تفسير لتلك الآية قريب إلى حد ما من التفسير الذي قد براد للآية التي مخاطب بها الله نساء النبي إذ يقول : يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ « (سورة الأحزاب : ٣٢) ؛ بأن المعنى أن النساء الأخريات في مكانة أدنى من مكانتهن ، ولكنهن يشبهن تماماً من ناحية الصورة . ويجب أن نقرأ أنه لا يوجد أي انتقاص لله في هذا التأويل أو التفسير السني .

والحرك أو الدافع لهذه الفكرة لا يقف أو يحجم أمام أقصى النتائج تطرأ . ففي ذات يوم كان - يريد أبا عامر - يقرأ الآية (سورة القلم : ٤٢) التي يقول الله فيها عن يوم الجزاء الأخرى : « يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ » ، فأراد أن يدفع بحجة بالغة التفسير المجازي فضرب على ساقه وقال : « ساق حقيقية شبيهة تماماً بهذه ^(٥١) » .

وكذلك الشيخ الشخير الحنبلي تقي الدين بن تيمية ، المتوفى سنة ٧٢٨ هـ - ١٣٢٨ م ، روى أنه ذكر في عظة من عظاته نصاً يتعلق بنزول الله ، فعمل على نفي أن يكون النص من التشابه وعلى أن يشهر عياناً فهمه لنزول الله ، فنزل بعض درجات المنبر قائلاً : « كنزولي هذا » .

إنه إذاً ، ضد أشيع مذهب التجسيم أو التشبيه القديم هذا ، كان على المعتزلة أولاً وقبل كل شيء ، أن يقاوموا في الميدان الديني كل هذه الآيات والأحاديث والنصوص المقدسة ، التي تنسب لله [بطواهرها] الصورة الإنسانية ، وأن يجعلوها لا تدل إلا على معان روحية ، وذلك بتأويل استعمارية أو مجازية مؤسسة على ما نعرف لله من نقاء وطهارة ومكانة .

وقد أنتجت هذه النزعات الاعتزالية طريقة جديدة لتفسير القرآن ، وهي القطرية التي يطلق عليها التسمية القديمة للتأويل ، والتي تتجه للتأويل المجازية ، والتي أنكرها الحنابلة في كل عصر ^(٥٢) .

أما فيما يختص بالحديث ، فإن المعتزلة كانوا يملكون تحت تصرفهم الوسيلة لرفض الأحاديث التي يلوخ منها مالا يصح أن يقبل من تجسيم أو تشبيه ، أو التي تجعل لثل هذا مكاناً ، وهذه الوسيلة هي الطعن فيها بعدم الصحة . وبذلك يتحرر الإسلام من مجموعة كبيرة من الأفاقيص التي تراكت ، بمساعدة الاعتقاد الشعبي الشره إلى الأساطير ، بصفة خاصة فيما يتصل بالدار الأخرى وما فيها ، والتي أيدتها دينياً صيغة الحديث .

ومن جهة النظر العقيدية ، لم يعمل بواسطة المذهب السني أى تصوير مثل التصوير الذى يعتمد على القرآن (سورة القيامة : ٢٣) ، وذلك أن الصالحين يرون الله جسمياً في الدار الأخرى ، وهذا مالا يمكن أن يقبله المعتزلة الذين لم يتركوا أنفسهم يفرض عليها مثل هذا الفهم بتحديد أدق ، هو التحديد الخالى من كل تأويل ، أى التحديد الذى أعطى إلى رؤية الله والتأمل فيه كما جاء في الحديث : « كما ترون القمر ليلة البدر » (٥٣)

وهكذا نجد رؤية الله المادية النظرية ، التي تخلص منها المعتزلة ، بتفسير روحى بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة ، تظل بذرة حقيقية للشقاق بينهم ، بين هؤلاء الذين قووا بنيرهم من المتكلمين الذين كسبواهم بفضل دقتهم ووسوستهم الدينية ، وبين بعض أهل السنة متبعي التقاليد القديمة ، وبغير هؤلاء وأولئك من الذين انضموا إليهم في هذه المسائل من العقليين المتوسطين الذين سمنرفهم عما قليل .

٧ - وفي المسائل المتعلقة بالتوحيد ، عقيدة الوجدانية ، التي عاجلها المعتزلة ، نراهم يرتفعون إلى وجهة نظر عامة أكثر علواً ، متعمقين بطريقة مبسطة في مسألة الصفات الإلهية . إنهم يتساءلون : هل من الممكن أن تسلم لله بصفات ولا تفسد العقيدة في وحدته التي لا تنقسم ولا تتغير ؟

ولأجل الإجابة عن هذا السؤال نراهم يتعبون أو يستخدمون كثيراً من الجدل الدقيق ؛ سواء من ناحية المدارس المختلفة للمعتزلة أنفسهم ، لأنهم في مختلف تجديدهات مذاهبهم لا يمثلون فيما بينهم تجانساً كاملاً ، أو من ناحية المدارس التي كانت تعمل على التوفيق بين وجهة نظرهم ووجهة نظر أهل السنة .

وذلك لأنه يجب أن نشير هنا إلى ما سنعود- سريماً إليه ، وهو ظهور نزعات

متوسطة منذ ابتداء القرن العاشر عملت على استخلاص قليل من المذهب العقلي من كلام أو تراث أهل السنة ، وغايتهم إنجاء الصنيع القديمة من ثورات الملاحظات العقلية .

وتعابير العقيدة السنية ، اللطافة بشيء قليل تزدان به من المذهب العقلي ، التي يشير سيرها إلى الرجوع إلى المذهب العقلي السني ، ترتبط باسم أبي الحسن الأشعري المتوفى ببغداد عام ٣٢٤ هـ - ٩٣٥ م واسم أبي منصور الماتريدي المتوفى بسمرقند عام ٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م .

وبين هذين المذهبين لا توجد فروق جوهرية ، وإن كان الأول كان يسود في الأقاليم المتوسطة من العالم الإسلامي ، بينما كان الثاني مزدهراً في الأقاليم الشرقية وفي آسيا الوسطى . إن الأمر يتعلق أغلب الزمن بالمجادلات الدقيقة [في بعض المسائل ، ومنها] مثلاً مسألة ما إذا كان للمسلم أن يقول : « أنا مؤمن إن شاء الله » ، وهي مسألة بت الحكم فيها تلاميذ الأشعري وتلاميذ الماتريدي بطريقة متعارضة متضادة ، والكل يستند إلى طائفة من الحجج الكلامية .

وعلى العموم ، فإن آراء الماتريدية أكثر حرية و « عقلية » من آراء زملائهم الأشاعرة ، فأولئك أدنى إلى المعتزلة من هؤلاء . ولنذكر مثلاً واحداً يقدمه لنا خلافهم [جميعاً : المعتزلة والأشاعرة والماتريدية] في الجواب عن هذه المسألة : ما هو أساس وجوب الإيمان بالله ؟ فالمعتزلة يرون أنه العقل ؛ والأشاعرة يرون أن هذا يكون لأنه واجب علينا شرعاً أن نؤمن بالله ؛ أما الماتريدية فيقولون إن واجب الإيمان بالله أساسه الأمر الإلهي [أي كما يرى الأشاعرة] ، ولكن هذا الأمر يدركه العقل ، أي أن العقل وإن لم يكن المرجع للإيمان بالله ، فإنه الأداة في ذلك .

هذا المثال يمكن أن نفهم منه كل النهج المدرسي Scolastique للخلاف العقيدى في الإسلام . ونحن إذا خفضنا في دقة التعاريف أو التحديدات حول مسألة صفات الله ، فإننا نكون قد عدنا إلى المناقشات اللفظية والحرفية عند اللاهوتيين البيزنطيين .

مثلاً ، هل يمكن أن ننسب لله صفات ؟ هذا يكون جلباً للانقسام في وحدة ذاته . وحتى حينما نتصور أن هذه الصفات — وهذا مالا يمكن أن نعمله على وجه آخر

بالنسبة لله - صفات متميزة عن ذاته وليست مضافة إليه ، ولكن متجدة بالذات .
أزلاً ، فنصل إلى التسليم بوجود كائنات أزلية مع الله الكائن الأزلى .

فنصل حتماً إلى التسليم بهذا بمجرد وضع مثل هذه الكائنات الأزلية التي تكون
كيان الله ، حتى ولو كانت مرتبطة بالذات الإلهية بلا فسكك ، لكن هذا يكون
شركاً بالله .

وإذاً ، سيكون مبدأ التوحيد البديهي رفضاً لصفات الله ، مهما كانت أزلية
ومتحدة به ، أو أضيفت إلى ذاته . وهذا الاعتبار كان واجباً حقاً أن يؤدي
إلى نفي الصفات ، فالله ليس كلى المعرفة بعلم ، وكامل القدرة بقدرة ، وحيّاً بصفة
هى الحياة .

إنه ليس فى الله (أو الله) صفة هى العلم ، ولا صفة هى القدرة ، ولا صفة هى
الحياة منفصلة عنه ، ولكن كل ما يظهر لنا ، كصفة من الصفات ، هو واحد بلا
تجزؤ وليس متميزاً عن الله نفسه . « الله عالم » ليس شيئاً آخر غير « الله قادر »
و « الله حى » ، ولو ضاعفنا هذه التعابير إلى غير نهاية لن نصل إلى أن نقول شيئاً
غير : الله موجود .

ولا يمكن أن ننفي أن هذه الاعتبارات تؤدي إلى أن تشع الفكرة الواحدية فى
الإسلام فى نقاء أكثر مما تتمثل تحت تشريه الاعتقادات الشعبية الخاضعة لحرفية
النصوص ، ولكن هذه التنقية كان يجب أن تكون فى رأى السنيين أو الحرفيين
تعطيلاً وتجريداً وفراغاً حقاً فى فكرتنا عن الله .

ولذلك تجد سنياً قديماً يصف بكل بساطة وسذاجة فى بدء هذا الجدل العقيدى
نظرية هؤلاء الخصوم العقلين بقوله إن كلام هؤلاء الناس ينتهى بالاجمال إلى القول
بأنه لا يوجد إله فى السماء .

إن المطلق لا ينال ولا يُدرك ، ولو أن الله متحد تماماً بصفاته - ومنها صفة
الحياة - يكون من الممكن إذاً أن يدعو المرء هكذا : « أيها العلم كن بى رحيماً ! »
وأيضاً نفى الصفات بصطدم فى كل خطورة بآيات كثيرة فى القرآن تدور على علم الله

وقدرته إلى آخر صفاته . إذاً [فى رأى أهل السنة] يمكن بل يجب الاعتراف بالصفات ، ونفيها خطأ واضح والحاد وزندقة .

ومن أجل هذا كان من واجب المصلحين المتوسطين أن يوفقوا بين النقي البات للمعقدين والفهم القديم للصفات ، وذلك بواسطة صيغ تقبل من الجميع .

وهؤلاء المصلحون الذين كانوا يذهبون إلى الطريق الوسطى [التي ذهب إليها الأشعرى] ، اخترعوا لهذه الغاية الصيغة الآتية فى مسألة الصفات : الله يعلم يعلم ليس متميزاً عن ذاته [أى ليس غير الذات ولا عينيها] . وهذا الشرط الذى أضيف كان واجباً أن ينجى الإمكان العقيدى للصفات ، لكنه بعيد عنا أن نرى هذا الخلاف انتهى بهذه الصيغة الموهبة بما يشبه الحق .

والمتريدة ، هم أيضاً ، اجتهدوا فى أن يضعوا معبراً بين أهل السنة والمعتزلة ، إذ أنهم قنعوا بصفة عامة بالصيغة الغنوصية . توجد صفات فى الله (لأنها ثابتة بالقرآن ، ولكن لا يمكن أن يقال إنها متحدة متميزة به ، كما لا يتصور أو يفهم أنها متميزة عن ذاته .

وفضلاً عن هذا ، فإن الفهم الأشعرى ، وهو الاعتراف بصفات ، كان يظهر فى رأى كثير منهم صيغة لا تليق بالألوهية . الله يعلم يعلم أزل « ب » ، ألا يوجد فى هذا تمثيل ما إلى ؟ والعلم والقدرة والحياة ، كل هذه القوى الإلهية التى تسكون السكال غير النهائية لذاته ، ألا تظهر مباشرة وتعلن عن نفسها ، ومعرفة هذا الطابع المميز المباشر السريع ، ألا يزول بهذا المقطع الضمير ، وهو حرف « الباء » الذى يؤدى فى اللغة وظيفة أداة ؟ أما شيوخ سمرقند ، فخشية من أن يحطوا من عظمة الله لغوياً ، فقد لجأوا إلى حيلة بارعة فى رأيهم ، وهى أن يتخذوا صيغة متوسطة هى : الله عالم ويملك علماً عزى إليه أزلياً ، إلى آخره .

ونعتقد أن هذا الذى تقدم لنا أن نتحقق أن المتكلمين المسلمين لم يرجعوا عفواً ، فى سوريا وبلاد ما بين النهرين ، فى جوار الجندليين من أبناء الأمم المغلوبة .

٨ - وفكرة كلام الله كونه موضوعاً من الموضوعات الهامة الجديدة جداً فى

الجدل العقيدى . كيف يمكن أن تفهم أن الله له صفة الكلام ، وكيف يُفسر إبانة أو إظهار هذه الصفة بالوحي المادى فى الكتب المقدسة ؟

وهذه المسائل ولو أنها تتعلق بمجموع مذهب الصفات ، إلا أنها مع هذا قد جُرِّدت وعُولجت كإدلة مستقلة عن التفكير العقيدى ، كما أنها كُوت منذ عصر مبكر جداً موضع جدالات خارج هذا المجموع .

إن أهل السنة الحرفيون يحميون عنها قائلين : الكلام صفة أزلية لله ، وليس لها مثله بدء ولا نهاية مطلقاً ، وليست أكثر من العلم والقدرة والصفات الأخرى لذاته الإلهائية .

وإذاً ، هذا الذى يُعترف به كإبانة عن الله المتكلم ، وهو الوحي — وهذا هو القرآن الذى يهم الإسلام فى الدرجة الأولى — لا يظهر فى الزمان عن إرادة حرة خالقة خاصة بالله ، ولكنه وُجد فى الأزلى تماماً ، ومن ثم كانت عقيدة أهل السنة حتى اليوم هى أن القرآن غير مخلوق .

وحسب هذا الذى تقدم ، يمكن بلارىب أن تقطع بأن المعتزلة شروا هنا بتصدع فى وحدة الله الخالصة ؛ إذ لم يروا فى صفة الكلام التى تشعر بالتشبيه المسلم بها [من جانب أهل السنة] لله ، وفى التسليم بكيان أزلى بجانب الله ، شيئاً أقل من حذف أو إلغاء وحدة الذات الإلهية .

وفى هذه الحالة كان التعارض على حبل ذراع الجميع ، ما دام الأمر لا يتعلق بعدُ بالتجريد أو التعميل فقط ، كما فى مسألة الصفات بصفة عامة ، بل يتعلق بشئ محس تماماً يأخذ المكان الأول فى هذا التفكير النظرى .

وهذه المسألة ، التى ترجع فى أصلها إلى مسألة الصفات وإن جُرِّدت منها وصارت لها مكانة خاصة فى الجدل الكلامى ، نجد مركز خطرهما فى هذه الصيغة ، وهى : « هل القرآن مخلوق أو غير مخلوق ؟ » وهذا استفهام كان من الواجب أن يثير اهتمام أقل المسلمين [أكثرنا بعلم الكلام] ، ولو أن الإجابة عنه تؤدي إلى سلسلة من الاعتبارات التى تتركه غير مكترث بذلك قطعياً .

والمعتزلة، ليفسروا « الله متكلم » ، قد اخترعوا نظرية عجيبة خيالية ، فزعموا بها من سمى إلى أسوأ منه [- في رأيهم -] لا يمكن أن يكون صوت الله هو الذى يظهر أو يُسمع للنبي حينما يحس الوحي من الله يؤثر فيه بوضو السمع ، صوت مخلوق .

حينما يريد الله أن يظهر بالسمع ، يحوّل بمثل خالق خاص الكلام إلى حامل مادي [كالشجرة مثلاً في حادث موسى عليه السلام] ، وهذا هو الكلمة أو الكلام الذى يسميه النبي . إن ذلك كلمة الله المباشرة بلا واسطة ؛ ولكنها الكلمة المخاوقة لله ، والتي تبين بطريق غير مباشر والتي خواها أو مضمونها هو ما يعبر عن إرادة الله . وهذا الفهم أوحى إليهم بالصفة التي أثرت عنهم في نظرية خلق القرآن ، التي بها يمارضون العقيدة السننية . الكلام الله الأزل غير المخلوق .

إنه ليس هناك بدعة معتزلية كان عنها جدل عنيف حاد ، وجاوز أثرها الأوساط المدرسية إلى الحياة العامة ، مثل هذه البدعة . فالخليفة المأمون انضم إلى صف الثقاتين بها ، واعتباره سلطاناً مطلقاً أمر بالتسليم وقبول عقيدة خلق القرآن متوعداً بالعقاب الشديد من لا يقول بها ، وقد خلفه في هذه النزعة الاعتزالية الممتصم أخوه . والمتكلمون السنيون ، وغيرهم من الذين لم يريدوا الإذعان لها ، خضعوا لمذاب شديد . وعُهد إلى بعض القضاة وغيرهم من رجال الدين ، الذين رضوا أن يضطلموا بدور رجال التفتيش ، بالتفتيش عن أشياع المذهب السننى وامتحانهم واضطهادهم ، وكذلك بامتحان أولئك الذين لم يرضوا أن يصرحوا بوضوح كاف بخلق القرآن ، إذ لم يكن خلاص وسلام إلا بهذا التصريح والإقرار .

وقد صور عام ١٨٩٧ م عالم أمريكي ، وهو ولتر باتون Walter M. Patton في مؤلف قيم ، سير هذه الحركة التفتيشية العقلية فيما يختص بأحد ضحاياها الشهيرين ، راضعاً في دراسة معتمدة على الوثائق القيمة الانطهادات التي قاساها الرجل الذى صار اسمه شعار الارتباط أو التعلق القوى بالإيمان الإسلامى الشديد ، وهو الإمام أحمد ابن حنبل (٥٤) .

وقد قلت في موضع آخر ، ويمكن أن أكرر هنا ، : « إن مفتشى المذهب الحر كانوا - إذا صح هذا - أكثر فظاعة وقساوة من زملائهم الحرفيين التقليديين ، وإنه على كل حال كان تعصبهم أكثر مقتناً وكراهية من تعصب ضحاياهم الذين عاملوهم معاملة سيئة » (٥٥)

وإنه فقط في عهد الخليفة التوكل ، وهو الشخصية المتنورة قليلاً والمحبوبة كذلك قليلاً ، والذي عرف جيداً أن يجمع بين مذهب أهل السنة في العقيدة والسكر والحب للأدب الفاحش القبيح - إنه في عهد هذا الخليفة ، نجد أنصار العقيدة القديمة يستطيعون رفع رؤوسهم بحرية . لقد صاروا مضطهدين بعد أن كانوا مضطهدين ، واتفقوا على أن يضعوا موضع التنفيذ عملياً تمجيدهم لله هذا المبدأ القديم ، وهو : « ويل للعُلوِب » .

وقد كان هذا العصر أيضاً عصر الانحطاط السياسي ، أى من الفترات المناسبة للرجعيين الذين يقفون في سبيل الفكر ، فأخذ نفوذ القول بعدم خلق القرآن يتمدد شيئاً فشيئاً ، ولم يقنع أنصار هذا القول بصياغة العقيدة بطريقة عامة ومرنة في غموضها ، وبالنداء بأن القرآن أزلى وغير مخلوق .

وما معنى القرآن غير مخلوق ؟ هل المراد كلامه النفسى ، إرادته المبينة في هذا الكتاب ؟ هل المراد به النص المحدد المعروف الذى أوحاه الله إلى النبي « في لسان عربى مبين غير ذى عوج » ؟ لا .

[ليس المراد بأنه غير مخلوق هذا وحده] ، لقد صار السنيون جشعين مع الزمن : هذا الذى بين دفتى المصحف هو كلام الله ، وإذا فكرة عدم الخلق تشمل أيضاً النسخة المكتوبة من القرآن بالحروف المرسومة بالحبر فوق الورق ؟ بل ، هو « المقروء للصلاة » ، والمتلو الخارج من حناجر المؤمنين ، لا يتميز ذلك كله من كلام الله الأزلى غير المخلوق .

على أن الأحزاب المتوسطة من الأشاعرة والماتريدية كان لها في هذه الناحية شيء من التسامح يرضاه العقل ، فالأشعرى وضع في المسألة الرئيسية هذه النظرية : كلام

الله أزلّ ، ولكن هذا لا ينطبق إلا على الكلام النفسى ، أى الصفة الأزلية لله التى ليس لها بدء ولم تنقطع مطلقة .

وعلى الضد من هذا الوحي إلى الأنبياء ، وكذلك أيضاً سائر مظاهر الكلام الإلهى ، كل هذه دلالات على كلام الله الأزلّ المستمر دائماً^(٥٦) . وهذا الفهم يطبق على كل مظهر محس أو مجسم للوحي .

ولنسمع ما يقوله الماتريدى فيما يختص برأى هذا الفريق المتوسط فى هذه المسألة : « إذا تساءلنا ما هو المكتوب فى نسخ القرآن ؟ نقول هو كلام الله ؛ والذي يتلونه فى المساجد والذي يتلفظونه من الحناجر هو أيضاً كلام الله ؛ ولكن الحروف المكتوبة والأصوات والترتيل ، كل ذلك مخلوق ؛ هؤلاء شيوخ سمرقند يعرضون هذا التضييق .

أما الأشاعرة فيقولون : « هذا الذى يظهر مكتوباً فى نسخة القرآن ليس كلام الله ، ولكنه فقط تبليغ من كلام الله ورواية عما يكون » ؛ إنه لهذا يرون مباحاً حرق أجزاء منفصلة من المصحف ، بما أن هذا ليس فى نفسه كلام الله ، وإنهم يعتمدون فى ذلك على أن كلمة الله هى صفته ، وصفته لا تظهر منفصلة عنه .

وهكذا ، هذا الذى يظهر فى شكل منمزل ، مثل ما تحتويه ورقة من المصحف ، لا يمكن أن ينظر إليه على أنه كلام الله . ولكن الماتريدية يقولون عن ذلك : زعم أوتنا كيد الأشاعرة هذا ، هو أيضاً أدخل فى البطلان من زعم المعزلة .

من هذا يمكن أن نرى أن المتوسطين لم يستطيعوا أن يكونوا متجددين فيما بينهم . أهل السنة يسرون ، بناء على هذا ، موسعين فى غير اعتدال الدائرة التى تنحصر فيها فكرة كلام الله غير المخلوق ، وصيغة « لفظى بالقرآن مخلوق » تعتبر فى رأيهم زندقة .

وريجل ثقى ورع مثل البخارى ، الذى يعتبر صحيحه فى الحديث أصح كتاب بعد القرآن فى نظر المؤمنين الحقيقيين ، كان نفسه فريسة لكثير من الإغذات ، لأنه رأى هذه الضيعة وأمثالها من الجائر^(٥٧) .

والأشعري نفسه ، الذى أعطى لتلاميذه — كما رأينا من قبل — تحديداً عن زعمته فى كلام الله أكثر تحجراً شيئاً قليلاً ، لم يقع بمد هذا بصيغته العقلية . لهذا نراه فى عرضه الأخير النهائى لمذهبه يبين عن رأيه هكذا : « القرآن فى كتاب الله المحفوظ ؛ وإنه فى صدوره هؤلاء الذين وهب لهم العلم وتقاسموه ؟ وإنه المقروء بالألسن ؛ وإنه المسموع منا كما هو مكتوب ؛ ولو أن مشركاً طلب حمايته تمنح له بشرط أن يسمع كلام الله (سورة التوبة : ٦) كان ما نقوله له هو كلام الله نفسه .

وهذا معناه أن كل ذلك هو كلام الله غير المخلوق الموجود فى اللوح السماوى فى الأزل ، فى الحقيقة وليس بالمعنى المجازى على نوع ما ، وليس معناه أن كل هذا ليس لا صورة ونقل أو تبليغاً من الأصل السماوى ، كل ما هو حق عنه ، هو كذلك حق فى مظاهره فى الزمان والمكان التى تصدر فى الظاهر عن الناس » (٥٨) .

٩ — كل ما حققناه هنا عن طبيعة حركة المعتزلة ، يجعل هؤلاء الفلاسفة الدينيين الحق فى أن يروا أنفسهم عقليين ، ونحن لن نمارى فى هذا اللقب . إن لهم الفضل فى أن كانوا الأوائل فى الإسلام الذين رفعوا العقل إلى مرتبة أن يكون مصدر المعرفة الدينية ، بل هم أول من اعترف صراحة بقيمة الشك كباعث أول على المعرفة . ولكن هل لنا من أجل ذلك أن نسميهم أحراراً ؟ يجب علينا أن نأبى عليهم هذه التسمية . نعم ، إنهم بما أحدثوه من الصيغ المعارضة للفهم السنى كانوا الأوائل الذين أسسوا المذهب العقيدى فى الإسلام ، فمن يريد الخلاص نفسه يجب ألا يؤمن إلا بهذه الصيغ الصلبة الجامدة دون سواها .

ولا شك أنهم قصدوا بهذه التعاريف التوفيق بين الدين والعقل ، ولكنها كانت صيغاً جامدة ضيقة قصدوا بها أن يعارضوا المذهب السنى غير المحدد للمؤمنين القدى ، دافعوا عنها بشدة فى مناقشاتهم التى لم يكن لها نهاية . وكانوا أيضاً مفرطين فى التعصب ، وزعة التعصب لا تنفصل عن المذهب العقيدى بطبيعته .

فحينما كان للمعتزلة الحظ فى أن يكون مذهبهم هو المذهب الرسمى فى عهد ثلاثة من خلفاء العباسيين ، فرض هذا المذهب على الناس بقبولهم التفتيش والتحقيق والإرهاب ، حتى جاء — بمد ذلك بقليل — الوقت الذى رفع فيه رد الفعل رأسه ،

وأمكن أن يتنفس بحرية أولئك الذين كانوا يتمتعون أن لهم في الدين مجموعة من التقاليد الثقية وليست ثمرة النظريات العقلية المشكوك فيها .

وإنه مما يفيدنا في تفهم ما أثر به متكاهم من روح التعصب أن نورد بعض أقوالهم في هذه الناحية ، هذه الأقوال منها : « من لم يكن معتزلاً لا يسح أن يسمى مؤمناً » ، فوكذا يقول بوضوح واحد من أسانذتهم المعروفين .

وهذا ليس إلا نتيجة من نتائج مذهبهم العام الذي بحسبه لا يمكن أن يسمى مؤمناً من لم يعرف الله بطريق التفكير النظري . وإذاً ، فأغلب الشعب ذوو العقائد الساذجة لا يمدون من المسلمين ، لأنه بدون عمل العقل لا يوجد إيمان .

ومن أجل ذلك كانت مسألة تكفير العوام مما عالجته المعتزلة في هذا العلم الديني ، وكذلك لم يفهم أن يقولوا بأن الصلاة لا تصح وراء أحد من هؤلاء السذج المؤمنين غير العقلين . وواحد من مشاهير ممثلي هذه المدرسة ، وهو معمر بن عباد صرح بتكفير من لا يقاسمه طريقة نظره في الصفات وخلق الإنسان لأفعاله .

ثم هناك معتزلي آخر ، وهو أبو موسى المردار ، الذي يمكن أن نذكره مثلاً لأوائل الزهاد في هذه المدرسة ، نادى متمشياً مع وجهة النظر هذه السالفة بأن نظرياته أو آراءه هي التي وحدها تؤدي إلى النجاة من النار . هكذا ذهب ونادى ، حتى أمكن أن يرد عليه بأنه ، تبعاً لرايه انخاص أو الشخصى ، لن يدخل الجنة من بين المؤمنين إلا هو وحده واثنان أو ثلاثة على الأكثر معه من تلاميذه^(٥٩) .

ولقد كان سعادة حقة للإسلام أن الدعاية السياسية التي منحت لمثل هذا الفهم كانت محدودة بثلاثة من الخلفاء فقط ، لأنه إلى أى حد كان يصل المعتزلة لو مد لهم زمناً طويلاً في العون الرسمي من الخلفاء ذوي السلطان ؟ .

إن مذهب هشام القوطى مثلاً ، وهو أحد الذين رفضوا رفضاً تاماً أن يتقبلوا الصفات الإلهية وتحديد القدر ، يربنا كيف كان بعض هؤلاء يتصور أو يتمثل الأشياء ، « إنه يقرر أن من المباح قتل خصوم مذهبهم غيلة وخفية ، والاستيلاء على كل أموالهم بالخداع أو القوة ، كما يقرر أنهم كفرة ، وإذاً حياتهم وأموالهم خارجة عن الشريعة^(٦٠) » .

وإن هذه النظريات ليست كما هو معلوم إلا نظريات المجامع أو الجماعات ،
ولكنها دفعت إلى أبعد لتصل إلى فكرة أن الأرض التي لا يسود فيها الاقرار
بالإيمان كما يراه المعتزلة يجب أن تعتبر كبلاد حرب . ذلك بأن علم تقويم البلدان
الإسلامي يقدم لنا ، فضلاً عن تقسيم العالم إلى سبعة أقاليم ، تقسيماً آخر قاطعاً
أكثر من الأول : هو دار الإسلام ودار الحرب ^(٦١) .

ويجعل في الطائفة الثانية كل البلاد التي يسود فيها الكفر بين السكان ، وذلك
برغم أن الدعوة إلى الإسلام وصلت إليهم ، وواجب أمراء الإسلام أن يحاصروا
أو يحيطوا بهذه البلاد وأمثالها ، وهذا هو الجهاد — الحرب المقدسة — المأمور به في
القرآن ، هو آمن الوسائل للاستشهاد .

وكثير من المعتزلة كانوا يرددون لو قدروا أن يسووا بدار الحرب البلاد التي
لا يسود فيها فهم المعتزلة في العقائد ، فقد كان من الواجب في رأيهم أن يقاتلوا
بالسيف فيها كما يقاتلون في بلاد الكفرة والوثنيين ^(٦٢) .

إن هذا في الحقيقة مذهب عقلي وشيظ جداً ، ولكننا لا نستطيع أن
نحتفل بهم ونعلى من شأنهم كرجال أنظار حرة ومتساحة ، هؤلاء الذين تعتبر
مذاهبهم مبدأ السير ومادة الغذاء لمثل هذا التعصب .

وللأسف ، هذا ، إلا تفكير فيه عندما نقدر تاريخياً المذهب الاعتزالي ، وفي
كثير من الأوصاف الخيالية التفصيلية عن التطور الممكن للإسلام ما يرسم لنا
لوحة تربنا كم كان نافعاً لنمو الإسلام أن يصل المعتزلة إلى السيادة الروحية . إنه قل
أن تؤمن لهذا بمد ذلك الذي سمعناه عنهم منذ قليل .

ونحن لا نستطيع نكران أنه كان لنشاط المعتزلة نتيجة نافعة ، فقد ساعدوا
في جعل العقل ذا قيمة حتى في مسألة الإيمان ، وهذا هو الفضل الذي لا يُجحد
والذي له اعتباره وقيمته ، والذي جعل لهم مكاناً في تاريخ الدين والثقافة الإسلامية ،
ثم إنه برغم كل الصعوبات التي أثارها مذهبهم ، وكل ما أنكروه على خصومهم ،
فإن حق العقل قد انتصر على أثر كفاحهم بنسبة صغيرة أو كبيرة حتى في الإسلام
السنّي ، ولم يكن حيناً بمد هذا إيماده تماماً .

١٠ - لقد ذكرنا بعد هذا مراراً اسمي إمامين ، هما أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي ، اللذان كان أولهما في مركز الخلافة وكان الثاني في آسيا الوسطى ، واللذان عملاً على تخفيف حدة الجدل والخلاف العقيدى بصيغ متوسطة أصبحت الآن معترفاً بها كواد من الإيمان السنى . ولا يستحق العناء الدخول في تفاصيل الاختلافات الدقيقة التى تفصل بين هذين المذهبين ، على اتصالهما ببعض اتصالاً وثيقاً .

وقد كسب الأول أهمية كبيرة تاريخية . ومؤسسه نفسه كان تلميذاً للمعتزلة وانفصل فجأة عن مدرستهم - وهناك أسطورة تتكلم عن رؤيا ظهر للنبي فيها له وحدد له هذا التنير - وعاد جهاراً إلى احتضان مذهب أهل السنة ، الذى أبدى بنفسه كما أمده أكثر منه تلاميذه بصيغ متوسطة لها طابع سنى قليلاً أو كثيراً ، ومع هذا فلم يستطيعوا أن يجيبوا ذوق المحافظين القدماء ، ففى أثناء زمن طويل لم يكن من المستطاع لهم أن يخاطروا بتعلم علم الكلام علناً .

وبانه حينما أنشأ الوزير الشهير للسلاجقة نظام الملك ، فى منتصف القرن الحادى عشر ، فى المدارس الكبيرة التى أسسها فى نيسابور وبغداد كراسى عامة لهذا المذهب الكلامى الجديد ، أمكن لمذهب الأشعري أن يُعَلِّمَ رسمياً وأن يصير مقبولاً لدى أهل السنة ، وأمكن لمثل هذا المذهب الكبار أن يكونوا أصحاب كراس فى المؤسسات النظامية . فى هذا الحين إذا تقرر انتصار المدرسة الأشعرية فى كفاحها ضد المذهب المعتزلى من ناحية ، وضد المذهب السنى الذى لا يتساهل من ناحية أخرى ..

والمصر الذى ازدهرت فيه هذه المؤسسات هو إذاً عصر هام ، لا فى تاريخ التعليم فحسب ، بل أيضاً فى تاريخ العقيدة الإسلامية ، ومن أجل ذلك علينا أن نفحص عن قرب هذه الحركة .

حينما يدعون الأشعري رجلاً ذا مذهب متوسط معتدل ، يجب ألا نعلم هذا الحكم المميز لكل نزعاته الكلامية ، بتوسيعه حتى يضم كل مسائل المذهب التى نشب الكفاح من أجلها فى العالم الإسلامى ، فى القرنين الثامن والتاسع ، بين الأكراد المتصارعة والمتنافسة .

إنه بلا ريب عرض صيغاً موقَّعة ، حتى في مسائل حرية الإرادة وطبيعة القرآن ، ولكن الذى يجب أن يُنظر إليه كطابع مميز له أحسن تمييز هو موقفه الكلامي ؛ هو الوضع الذى اتخذته في مسألة تداخلت بعمق أكثر من كل الإلهام أو التصورات الدينية في قلوب الجمهور والعامة ، أعني بها تحديد الفكرة عن الله في مقابلة الفكرة المجسمة . ولا يمكن في الحقيقة أن تصف وضعه الذى اتخذته في هذه المسألة بأنه وضع وسط . ونحن في أيدينا عن هذا الإمام ، الذى يعتبر أكبر حجة عقيدية في الإسلام السني ، مختصر عقيدى عرض فيه مذهبه في صورة نهائية ، وجادل فيه بمنطق تعسبي الأفكار والآراء المبتزلية المعارضة .

هذا المختصر هو رسالة هامة (٦٣) ، كانت تعتبر فيما مضى مفقودة وغير معروف لنا ؛ منها إلا قطع بواسطة نقول مختلفة ، ولكنها صارت الآن في متناولنا في طبعة كاملة . نشرت في حيدر آباد ، وهى وثيقة أساسية لمن يريد أن يعنى على نحو ما بتاريخ العقائد الإسلامية .

ومن مقدمة هذه الرسالة [وهى الإبانة] نرى أن علاقة الأشعرى بالمذهب العقلي تتضح مشكوكاً فيها . هذه المقدمة التى يعلن فيها أن : « قولنا الذى نقول به وديانتنا التى ندين بها ، التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم . وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث . ونحن بذلك معتمدون ، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل — نفّر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته — قائلون ، ولئن خالف قوله مجانبون ؛ لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل ، الذى أبان الله به الحق ، ورفع به الضلال ، وأوضح به المنهاج ، وقع به بدع البتدعين . وزين الزائغين ، وشك الشاكين . فرحمة الله عليه من إمام مقدم ، وخليل معظم مقخم » .

وإذاً ، الأشعرى منذ بدء قانونه الإيماني ، يعلن نفسه حنبلياً ، وهذا ما لا يجاملنا نفترض استعداده للتوسط . حقيقة ، حينما جاء إلى الكلام عن نزعات المجسمة ، نراه يعصب سيلاً من السخرية والاستهزاء على العقليين الذين يبحثون عن تفسيرات مجازية .

للتعابير المادية في النصوص المقدسة . ولما لم يقنع بإظهار شدة العقيدة السنية ، لجأ إلى العلماء باللغات .

إنه يرى أن الله يذكر أنه أوحى القرآن « بلسان عربي مبين » : فلا يمكن ذأ أن نفهمه إلا في المعنى الأصلي الجارى في لسان العرب .

إذاً أين نجد عربياً استعمل كلمة « اليد » في معنى « النعمة » ، إلى آخر أمثال هذه الكلمات والتعابير ، أو استعمل من هذه الحيل اللغوية التي يريد المقلبيون أن يكتشفوها في النص المبين الواضح ليجردوا فكرة الألوهية من كل ذاتية أو جوهرية ؟ ثم يقول الأشعري أيضاً : « بالله نستهدى ، وإياه نستكنى ، ولا حول ولا قوة إلا بالله ، والله المستعان .

أما بعد ! فن سألنا فقال أتقولون إن لله سبحانه وجهاً ؟ قيل له نقول ذلك خلافاً لما قاله المبتدعون ، وقد دل على ذلك قوله عز وجل « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » (سورة الرحمن : ٢٧) .

فإن سئلنا أتقولون إن لله يدين ؟ قيل نقول ذلك ؟ وقد دل عليه قوله عز وجل « يدُ الله فوق أيديهم »^(٥٠) (سورة الفتح : ١٠) ، وقوله : « لما خلقت بيدي » (سورة ص : ٧٥) ؛ وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريقته » ؛ وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم « أن الله خلق آدم بيده ، وخلق جنة عدن بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس شجرة طوبى بيده » ؛ وقال عز وجل « بل يدها مبسوطتان » ؛ وجاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كلتا يديه عین » . وإذاً ، فالمقصود هنا المعنى الحرفي دون سواه .

ولأجل أن يفر من التجسيم الغليظ ، تراه يضيف حقاً إلى قانونه هذا الاستدراك ، وهو أن لا يصح أن نعني بالوجه والقدمين وأمثال ذلك مشابهة لأعضاء الجسم الإنسانى ، وأن كل هذا يجب أن يفهم بلا كيف (انظر ما تقدم) .

ولكنه لا يوجد في هذا أى توفيق ، فإن توسط المذهب السننى القديم كان يفهم

° ذكر المؤلف « أيديكم » وهو خطأ طبعاً .

ذلك تماماً على هذا النحو . ليس هذا مسألة أو توفيقاً بين ابن حنبل والمعتزلة ، ولكن — كما رأينا في الإجابة الأولى للأشعري — تسليم بلا شرط من المرتد المعتزلي الذي يتجه إلى فكرة إمام التقليديين الصاب الذي لا ينثنى ، وفكرة خلفائه من بعده . وقد حرم الأشعري ، بسبب ما كان منه من سعة صدره للاعتقاد الشعبي ، الشعب أو الأمة الإسلامية من الثمار الهامة للمذهب الاعتزالي^(٦١) . ولقد بقي سليماً بحسب وجهة نظره الإيمان بالرق والسحر ، فضلاً عن كرامات الأولياء أيضاً ، بينما محال المعتزلة كل هذا تماماً .

١١ — إن المسألة أو التوفيق الذي يُعدّ عنصراً هاماً في تاريخ العقائد الإسلامية ، والذي يمكن أن تعتبر نتيجته اتجاهًا هاماً أفره الإجماع ، لا يرتبط باسم الأشعري نفسه ، ولكن يرتبط بالمدرسة التي تحمل اسمه .

لم يكن مستطاعاً أكثر ، حتى إذا ملنا إلى ناحية المذهب السنّي ، أن نحذف العقل كعين للمعرفة الدينية . وقد عرفنا منذ قليل ، من عقيدة الإقرار بالإيمان كما جاء عن الأشعري ، الاتجاه الذي كشف عن رأيه في مصادر المعرفة الدينية يجد واحتفال ، فهنا لا نسمع شيئاً عن حق العقل — ولو كوسيلة مساعدة — في معرفة الحقيقة ، وقد كان الحال غير هذا تماماً في مدرسته .

هذه المدرسة ، ولو أنها في تشدها في هذه الناحية أقل من المعتزلة ، تتطلب أيضاً من الجميع النظر والتفكير النظري في معرفة الله ، وتحكم على التقليد الذي لا أثر للتفكير فيه ، فضلاً عن هذا المطلب العام ، فكثير من رؤساء المدرسة الأشعرية التزموا في كثير من النقط طريق المعتزلة ، وبقوا أمعاءً لمنهجهم ؛ هذا المنهج الذي لم يكتف إمامهم كما بينت آنفاً بملاحقته بهجات اعتقادية ، بل نال منه وفتح فيه ثغرات بسهام مستمارة من الكنانة اللغوية .

والتكلمون الأشاعرة لم يكتروا كلية باحتجاجات أستاذهم ، بل تابروا واستمروا على التوسع في استعمال طريقة التأويل (انظر نحو هذا فيما تقدم) . وبغير هذا كان لا يمكن الفرار من التجسيم ، لأن إرادة توحيد الآراء الحنبلية والآراء الأشعرية كان طلب المستحيل . ولكن ماذا قال الأشعري عن الطريقة التي انتصرت فيما بعد في

سبيل الاستخدام السني للتأويل ؟ كل الحيل لتفسير مُكره [متعسف فيه] كانت موضع تفكيره [وانقاعه] ، لإبعاد ما في القرآن والحديث من التعابير المجسمة [عن الدلالة على التجسيم أو التشبيه] .

أما بالنسبة للقرآن فإن المعتزلة قد كانوا أتموا في ذلك الزمن إتماماً كافياً العمل الضروري في هذه الناحية ، وأما الحديث فقد كان اهتمامهم من أجله أقل ؛ إذ كان لديهم هنا الوسيلة السهلة الميسورة ، وهي أن يملئوا ببساطة عدم صحة الأحاديث التي توجد فيها تعابير شائكة ، وبذلك لا يشغلون أنفسهم بعد هذا بشيء من التفسير والتأويل العقلي .

ولكن المتكلم السني لم يستطع اصطناع هذه الطريقة ، ولهذا نجد خطر منه التفسيرى [أو التأويل] يستند — عن تفضيل — إلى النصوص المتواترة . وكم كان قد امتد التجسيم ، وبصفة خاصة في الحديث ، الذى نما بطريقة غير محدودة ! .

لنسمع ، مثلاً ، نموذجاً استخرجناه من مسند أحمد بن حنبل « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عليهم ذات غداة ، وهو طيب النفس مسفر الوجه أو مشرق الوجه » ، ولما سئل عن السبب قال « وما يعننى ؟ وأأتانى ربي عز وجل فى أحسن صورة ، قال يا محمد ! قلت : لبيك ربي وسعديك ! قال فيم يختصم الملائ الأعلى ^(٥٦) ؟ قلت لا أدرى أى رب . . . قال : فوضع كفيه بين كتفى فوجدت بردهما بين يدي حتى تجلى لى ما فى السموات وما فى الأرض ^(٦٦) » . وبعد هذا جاءت إشارات عن المحادثات فى الملائ الأعلى .

وقد كان يكون عملاً عابثاً محاولة تجنب هذا التجسيم الغليظ بواسطة التأويل أو التفسير ، والمتكلمون العقليون لم يشعروا مطاقاً بانعطاف أو ميل للنصوص التى لم تقبل فى كتب الحديث المعترف بها ، وذلك كتلك النصوص التى ذكرناها آنفاً .

ومسئوليتهم تسكن أكبر بإزاء النصوص التى توجد فى كتب الحديث المعترفة والمعترف بها من أهل السنة جميعاً ؛ مثلاً ، جاء فى موطأ مالك بن أنس « أن ربنا ينزل كل ليلة إلى السماء الأولى قبل الثلث الأخير من الليل ، ويقول : من يدعوفى فأستجيب له ؟ من له حاجة فأقضيها له ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ » ^(٦٧) .

وقد استُؤصل التجسيم من هنا بمساعدة التعمّل اللغوى الذى أمدّهم به خاصة الكتابة العربية القديمة التى لا تُرسم فيها الحروف المتحركة بالكتابة فى الكلمات ، فبدلاً من « يُنزل » ^(٦٨) . يمكن أن يقرأ « يُنزل » أى يُنزل الله الملائكة ، فينزل المكان المنسوب لله فى النص ؟ إذ يصير المعنى أن الله ليس هو الذى ينزل ، بل إنه يُنزل الملائكة الذين يقذفون بهذه النداءات باسمه [تعالى] .

ومثال آخر : الحديث الإسلامى أخذ من سفر التكوين (١ : ٢٧) هذه العبارة : « خلق الله آدم على صورته » [فكان تأويله أن] الله ليس له صورة ، وإذا فالضمير يجب أن يعود إلى آدم ، فيكون المعنى أن الله خلق آدم على الصورة التى تلقاها آدم ^(٦٩) . وهذه الأمثلة [وسواها كثير] ، ترينا الطريقة أو المنهاج المستعمل كثيراً لحلّ الصعوبات أو المشاكل المعقّدة ، بواسطة النقل والتبديل اللغوى النحوى .

وهكذا غالباً نراهم لجأوا إلى حيل من الآلة واشتقاقها ودمجها المختلفة ، هذه الحيل التى تضاعف معانى الكلمات العربية ؛ مثلاً : « الجحيم سوف لا ترضى حتى يضع الجبار قدمه فيها ، وحينئذ تقول حسبي حسبي ! » ^(٧٠) فجاء التنوين المتنوع الذى استخدمه [أهل السنة] فى هذا النص ، المضائق للفهم أو التصور المنزه لله ، يرينا معرّضاً كاملاً للحيل التفسيرية فى صالح المدرسة الأشعرية .

إنهم أولاً اعتقدوا أنهم يجدون وسيلة خارجية تماماً تخرجهم من هذا المأزق ، فوضعوا فى متن الحديث ضميراً بديل الفاعل الظاهر [فى النص المتقدم] ، فصار النص : « الجحيم لن تكون ممثلة حتى يضع قدمه فيها » ؛ ولكن من الذى يضع قدمه فيها ؟ هذا ترك خافياً ، إلا أنه على الأقل ليس فى النص على هذه الصورة ما يلزم أن يكون الفاعل الذى يعود عليه الضمير هو الله ، ولكن هذا كان خداعاً ولم يفيدوا منه شيئاً .

وآخرون أرادوا التخلص من ذلك الضيق مع اعترافهم أن الفاعل هو الجبار ، ولكنهم لا يجعلونه الله . إنه فى رأيهم يمكنهم بيسر أن يدللوا ، بحجج مأخوذة من لغة القرآن والحديث ، على أن هذه الكلمة يُعنى بها هنا العاصى المتمرد المنيد ،

فيكون الجبار الذى يضع قدمه فى جهنم ليس الله ، بل إنه شخص قوى قادر ، أى مجرم مُرسل إلى النار ، يضع يده داخله الشديد القوى نهاية لتعمير جهنم .

لكن هذه الوسيلة تتكشف كذلك عن صعوبة عسرة عند امتحان عميق ، فإن معنى هذه الكلمة « الجبار » وإرادة الله بها ثابت من أحاديث مختلفة ، جاء فى بعضها بدلها « الله أو رب العزة » ، وإذاً يكون الفاعل هو الله بلا ريب ، وإذاً لم يخرج الأشاعرة من الضيق والحرج !

ولكن ما الذى لا يحاوله المفسر العقيدى ؟ اليأس يجعله أكثر تفنناً أيضاً ! فنه قد أخفق أمام الفاعل ، والمألوم فى هذا هو المفعول ، [فلنتوجه إليه بالتأويل !] الفاعل بلا شك هو الله ، فهو الذى يضع قدمه ، ولكن كلمة « قدمه » لا يعنى بها الرجل حتماً ، فمن بين معانيها الكثيرة أنها تدل على « جماعة من الناس تُرسل إلى الأمام » ، وإذاً فالله يضع هؤلاء القوم فى النار [لتقول حسبى حسبى] . غير أنه بكل أسف نجد حديثاً آخر ، أو رواية أخرى ، جاء فيه كلمة « رجل » بدل كلمة « قدم » ، فكيف يعمل الأشاعرة ؟ هل كلمة « رجل » تعنى بلا شك « القدم » أى العضو الخاص المعروف ؟

لا ، ليس فى الأمر شيء من هذا بالمرّة ؛ فإنه لا يوجد « بلا شك » فى قاموس اللغة العربية ، كلمة واحدة يمكن أن يراد بها كثير من الأشياء ! كلمة « رجل » إذاً يمكن أن يراد بها أيضاً جماعة من الناس ، فيكون المعنى أن الله يضع جماعة من الآثمين طبعاً على باب جهنم ، وأنهم هم الذين يصيحون : كفى ، كفى !

إنه - فى الحق - قد تكلمت عن معرض من القوة التأويلية بخصوص هذه الجملة التى كانت موضوعاً لتأويل مختلفة ، ولكن الذين أرونا هذا المعرض ليسوا هم المعتزلة ، إنهم من الأشاعرة الخاص . وكفى صب مؤسس هذا المذهب نفسه على تلاميذه سيلاً من حنقه وسخطه على فقه اللغة !

١٢ - على أن هذه الحركة العقلية للمدرسة الأشعرية إذا كانت استقبلت استقبالا طيباً كوسيلة للفرار من التجسيم الذى يراه الجميع شديداً ، فقد استقبلتها المخلصون لتحديث أى السنيون حقاً ، وهذه الحالة كانت مرتبطة بظرف آخر أو حالة أخرى .

طريقة الأشاعرة آلت القداحى من المؤمنين المتكلمين [أهل السلف] ، بسبب ما تربطها بمذهب المعتزلة من وشائج وصلات وثيقة العرى ، ونعنى بهذا المبدأ المشترك بين المعتزلة والأشاعرة ، وهو « أن البرهان المؤسس على العناصر العقلية لا يعطينا أى يقين » .

إن المعرفة التى لا تستند إلا إلى المصادر العقلية هى معرفة مشكوك فيها ، لأنها تتعلق بعوامل لا يمكن أن يكون لها إلا قيم نسبية لإثبات ما يراد من وقائع وحقائق متعددة ؛ تتعلق مثلاً بالتأويل الذاتى ، وبالمعنى المرتبط بخصائص الصور البلاغية من مجاز واستعارة ونحوها .

وإنه لهذا لا يمكن أن تنسب قيمة مطلقة لمصادر مثل هذه المعرفة إلا فى مسائل العمل الشرعى ، وحتى فى هذه المسائل نراها تترك مكاناً لآراء مختلفة فى النتائج التى يمكن أن تستخرج منها ، وأما فى مسألة العقيدة فليس لها إلا قيمة ثانوية . وفى هذه الناحية يجب أن يكون السير من الأدلة العقلية ، إنها فقط هى التى تسمح لنا بالوصول إلى اليقين^(٧١) .

وفى هذا الاتجاه نجد - فى هذا الزمن الحديث جداً - المفتى المصرى المتوفى منذ قليل يتمكن من أن يضع فى الإسلام مبدأ هاماً جداً ؛ هو « أنه إذا تعارض العقل والنقل ، أخذ بما دل عليه العقل » . وهو « مبدأ - كما يقول - لا يمارض فيه إلا قليل من الناس ، من هؤلاء الذين ليسوا محل الاعتبار^(٧٢) » .

هذا ولو أن الأشاعرة سنبذوا فى العادة العقيدة السنية بأدلتهم العقلية ، وأنهم - مخلصين وأمناء لمبدأ أستاذهم - قد اجتنبوا أو احتسروا أن ينتهوا بأقيستهم إلى صيغ تخرج عن المذهب السننى المضبوط ، فإنه مع هذا كان الامتياز الذى منحه للعقل على النقل فى التدليل للعقائد ممقوتاً فى رأى المدرسة القديمة التى لا تتساهل فى شيء فى هذه الناحية .

وماذا يجب أن يكون هذا إذاً فى رأى الجسمين عبيد الألفاظ والحروف ، الذين لم يكونوا يطبقون أن يسمعوا كلمة بخصوص الصفات المنسوبة لله فى الكتاب ؛ لا بطريق المجاز والاستعارة ، ولا وسيلة تفسيرية أخرى تقدمها لنا علوم البلاغة !

فى رأى رجال المدرسة القديمة النقليّة أو السلفيّة لم يكن إذاً فرق بين المعتزلة والأشاعرة . علم الكلام فى ذاته ، فى مبدئه ، هو العدو ؛ سواء أقاد إلى نتائج سنيّة أو بدعيّة^(٧٣) وشعارهم هو «فرّ من الكلام ، فى أى صورة يكون ، كما تفر من الأسد» . وعاطفتهم يعبر عنها حديث أو قول حائق ينسبونّه للشافعى ، وهو . « حكى على رجال علم الكلام أنهم يجب أن يضربوا بالسياط والنمال ، وأن يطاق بهم مُشهرين فى الجامع والقبائل ، وينادى عليهم : هذا جزاء من ينذ علم القرآن والسنة فى ناحية وينكبّ على علم الكلام^(٧٤) » . الكلام علم « إن أصاب المرء فيه لم يؤجر ، وإن أخطأ فيه كفر »^(٧٥) .

المؤمن الحق لا يصح أن ينحى أمام العقل ، وأنه ليس هناك حاجة للعقل فى معرفة الحقيقة الدينيّة ، فهى محتواة فى القرآن والسنة^(٧٦) . ليس من فرق بين علم الكلام وفلسفة أرسطوطاليس ، فكلاهما يؤدى إلى الإلحاد والزندقة .

رجال الكلام لم يكونوا يستطيعون أن يستمدوا شيئاً من هذا القبيل من العقل ، الذى قصاره تعقل حقائق الدين وقضاياء ، [أو جعل هذه الحقائق معقولة] . الإيمان والعقيدة مرتبطان بالمنقول وحده ، أما العقل فلا يستطيع أن يخاطر فى هذه الناحية . هكذا من الممكن أن يقال عن المذهب الأشعرى ، الذى أريد به المسالمة والتوفيق ، إنه أخذ بين نارين ، وهذا هو نصيب كل نزعة تعمل على التوفيق والحكم بين غايتين أو طرفين . الفلاسفة والمعتزلة على خصومة مع الأشاعرة كما هو الحال مع الرجعيين ، وذوى العقول المضطربة ، والسطحيين ذوى العقليات التى لا تدع سبيلاً للدخول معهم فى نقاش أو جدل جدى .

إن نقد أو رقابة الأشاعرة للمعتزلة والفلاسفة لم يعفهم من لعنات المؤمنين القداحى ، وإن كان قتالهم لفلسفة أرسطوطاليس فى صالح الدين قد شكروا من أجله قليلاً .

١٣ — وفيما خلا علم الكلام الأشعرى بمناه الخالص ، فإن الفلسفة الطبيعيّة للأشاعرة تستحق منا كذلك التفاتاً خاصاً .

من الممكن أن يقال عن هذه الفلسفة إنها تتكون من تصور الطبيعى الذى
(٩)

يسود الإسلام السني . فلسفة الكلام لا تعتبر مطلقاً كذهب أو نظام خدد ، ولو أنه يمكن القول بصفة عامة أن إدراكها أو فهمها الفلسفي للعالم يتبع - في أغلب الأحيان والحالات - آثار الفلاسفة في الطبيعة المشائية^(٧٧) ، وخاصة أصحاب نظرية الجوهر الفرد .

فند البدء ، وحتى قبل العصر الأشعري ، كانوا يلومون رجالها على عدم معرفة الطبيعة المستقرة للظواهر وخضوعها للقوانين الخاصة . ها هو ذا المعتزلي المعروف الجاحظ يذكر الاعتراض الذي وُجّه إلى زملائه في المذهب من ناحية الأرسطيين ، وهو أن تدليلهم على الوجدانية يتطلب نفي كل حقائق الطبيعة^(٧٨) .

وخصوصاً آخرون ، جاهلون بجماع هذه النظريات الفلسفية ومعناها العميقة ، أمكنهم أن يأخذوا على النظام ، وهو واحد من أشجع ممثلي هذه المدرسة ، إنكاره لقانون عدم تداخل الأجسام^(٧٩) . إنه يُنقل عنه حقيقة فكرة من هذا النوع . ففكرة تسكف عن عقبي قبوله للفهم الرواق للطبيعة^(٨٠) .

وبرغم كفاح المعتزلة للفلسفة المشائية ، فقد ارتدوا أحياناً رداء أرسطوطاليسيا ، وأرادوا أن يصيروا أكثر قبولاً (من الآخرين) بتدخلهم ببعض الأزهار الفلسفية ، وهذا - بالإجمال - ما يقدمه مطلقاً لدى الفلاسفة .

هؤلاء ينظرون باحتقار إلى طريقة علم الكلام ، ولا يعتبرون المتكلمين أكفاء لخصومتهم وأحرياء بالجدل معهم ؛ وإنهم لا يجمعهم صعيد واحد مشترك بينهم ، فلا يمكنهم إذا أن يدخلوا وإياهم في جدل جدى . « المتكلمون - كما يقولون - يدعون أن أحسن مصدر للمعرفة هو العقل .

ولكن هذا الذي يزعمونه هكذا ليس في الحقيقة هو العقل ، كما أن منهجهم ليس له قواعد بالمعنى الفلسفي . إن الذي يسمونه عقلاً ، يزعمون أنهم به عقليون ، ليس إلا نسيجاً من خيال وهمي » .

ومن البديهي أن هذا الحكم من الفلاسفة أكثر انطباقاً على الأشاعرة منه على المعتزلة . إن الذي يقوله الأرسطيون والأفلاطونيون المحدثون - من القرن العاشر إلى الثالث عشر - عن أن الفلسفة الطبيعية لعلم الكلام ليست عقلية^(٨١) ، يصيب في

الأول الأشاعرة الذين ، في صالح مبادئهم البديهيّة العقيدية ، يضمون أنفسهم في تعارض مع كل الأنظار التي تنتج عن ملاحظة القوانين الطبيعية واعتبارها .

إنهم يعملون مع البيرونيين « Les Pyrrhonistes » إلى إنكار يقين مدركات الحواس ، ويعتجون المكان الأكبر إلى فرض الأوهام الحاسية ؛ وإنهم ينسكرون قانون العلية أو السببية ، هذا « المصدر والمرشد والهادي أو البوصلة لكل علم عقلي » .

إنهم يرون أنه لا شيء في العالم يحصل أو يحدث حسب قوانين ثابتة مع ضرورة حقيقية ، والقدم ليس في نظرهم سبب التالي أو عاقبته ، وإنهم يحسون قلقاً شديداً في مواجهة فكرة السبب أو العلة ، حتى لا يرضون أن يسموا الله العلة الأولى ، ولكن فاعل الطبيعة وظواهرها (٨٢) .

وكان من ذلك أن يقبلوا إمكان حدوث أشياء فوق الطبيعة ، فمن الممكن رؤية أشياء ليست في مدى الرؤية مثلاً ، كما أمكن أن يقال عنهم - سخريّة بهم - إنهم يرون ممكناً أن يرى أعمى في الصين بقعة بالآندلس (٨٣) . وهم لهذا كله يستبدلون فكرة العادة بقانون الطبيعة .

إنه ليس بمقتضى قانون ، بل بمقتضى عادة مقررّة عن الله في الطبيعة (إجراء العادة) ، أن بعض الظواهر تتبع أخرى وتتوالى عنها ، وهذا التعاقب ليس مع هذا ضرورياً . من أجل ذلك ليس ضرورياً أن يجر فقدان الطعام والشراب إلى العطش ، ولكن هذين يكونان بالعادة عن ذلك الفقدان .

الجوع والعطش يحدثان من أن الحالة العارضة التي تتسبكون من الإحساس بالجوع والعطش تنضم إلى المادة ، أما هذا العارض فيبقى خارجاً عن ذلك (والله قادر على إبعاده) ، والجوع والعطش يبقيان أيضاً خارجين بعيداً . والنيل يزيد وينقص حسب العادة ، لا على أثر علل طبيعية ، وحدث الفيضان إذا لم يحصل ، لا يتغير مستوى النهر .

* أي الشكك أتباع بيرون .
** ذكر عن عقيدة الأشعرى أن الفيضان إذا لم يحدث لا يتغير مستوى النهر ، والعقيدة =

وفي وسعهم - كما يزعمون - أن يجدوا تفسيراً لكل شيء في العالم بهذا الفرض ، وهو « إن كل ما يظهر لنا أنه نتيجة لقوانين ، ليس إلا عادة الطبيعة » . فالثقة قرر في الطبيعة عادة أن بعض مجاميع النجوم توافق بعض الحوادث والظواهر ، فالنجوم يمكن أن يكونوا إذاً على حق ، ولكنهم فقط يعبرون عن أنفسهم خطأ وزوراً^(٨٤) .

وكل حادث يكون - إيجاباً أو سلباً - نتيجة خالق خاص من الله ، وإنه يتبع السير المعتاد للطبيعة ، غير أنه من الممكن أن يكون في ذلك استثناء ، وحينما يغير الله نظام الظواهر الطبيعية يحدث ما نسميه معجزة وما يسميه الأشاعرة خرق العادة ، واستمرار العادة نتيجة لخلق مستمر .

لقد اعتدنا أن نعزو الظل لغياب الشمس ، ولكن لا شيء من ذلك بالمرّة ! الظل ليس نتيجة لغياب الشمس ، إنه مخلوق ، وإنه لأمر واقعي ثابت . وهذا ما أجاز لعلماء الكلام أن يفسروا هذا النقل أو الرواية التي تقول إن في الجنة شجرة يمكن أن يسير فيها الراكب مائة عام دون أن يخرج من ظلها .

وإلا ، فكيف يكون هذا متصوراً أو مُدرَكاً ما دامت الشمس ستتكرر (سورة التكاوير : ١) قبل دخول أهل الجنة الجنة ؟ من أين حينما لا يكون شمس يكون ظل ! الظل ليس له صلة بالشمس ، إن الله هو الذي يخلق الظل ، وهنا تماماً قد حصل خرق للعادة^(٨٥) .

وهذه الفكرة عن الطبيعة نجدها في كل إدراك أو تصوير للعالم في العقائد الأشعرية ، والأشعرى نفسه طبعها من قبل بسمة . إنه ينسب له مثلاً المذهب الذي يرى أنه بمقتضى عادة الطبيعة لا يمكن أن يدرك المرء بحاسة النظر الروائح والطعوم إلخ ؛ الله كان قادراً على أن يعطى لحاستنا النظرية القدرة على إدراك الروائح أيضاً ، ولكن هذا ليس عادة الطبيعة^(٨٦) .

هكذا العقيدة السنية الحرفية ، المؤسسة على المبدأ الأشعرى ، تبعد تماماً فكرة

== الأشعرية أن الفيضان إذا لم يحدث بتغير مستوى النهر ، بحكم ما أجراه الله من العادة ، والله مع هذا قادر ألا يخفض مستوى النهر إذا أراد ألا يجري الأمر على المعتاد .

السببية في كل صورة من صورها . إنها لا تنكر فحسب عمل القوانين الطبيعية الثابتة والأزلية من حيث إنها أسباب لكل حوادث الطبيعة ، ولكنها تدفع أيضاً كل صيغ السببية التي تقترب من وجهة نظر علم الكلام ! وذلك مثل إن « السببية ليست أبدية ، ولكنها حدثت في الزمان ، وإن الله هو الذي أعطى الأسباب قوة تسبب - بطريقة مستمرة ثابتة - الظواهر التي هي نتائجها » (٨٧) .

وإذا كان هذا الإدراك للعالم يطرد فكرة الصدفة ، فإن ذلك من أجل أنه يتطلب كشرط مقدم للفعل قصداً محدداً . ولكنه لا يعنى بإبعاد فكرة الصدفة من ناحية أن الفعل هو النتيجة التي لا يمكن تجنبها ، إلا لسببية طبيعية تترجم بالطاعة لقانون .

وهذا الإدراك للطبيعة قدم فيما بعد مكاناً ملائماً لكل متطلبات العقيدة ، أما السهولة التي أمدنا بها بصيغة للمعجزة فقد رأيناها آنفاً ، وكذلك أيضاً للتسليم بكل الأشياء فوق الطبيعية التي تتطلب العقيدة الإسلامية الإيمان بها . ما دام لا يوجد قانون وسببية ، لا يوجد كذلك معجزات أو شيء فوق الطبيعة مطلقاً .

إذا كان حادث الحياة متحدداً أو ممزوجاً بمعظم الميت المتعفنة البالية ، فإن البعث يكون ، إنه [أى البعث] نتيجة عمل خاص ، كما أن كل أعمال الطبيعة ترجع إلى أعمال خاصة وليس إلى قوانين ثابتة .

هكذا علم الكلام ، الذي يُقبَّل من المسلمين السنيين في شكله الأشعري ، عارض المذهب الأرسطي بمنهج يوافق جداً في الدفاع عن العقائد . إنه ، منذ القرن الثاني عشر ، هو الفلسفة التي تسود الإسلام .

ومع هذا ، فإن ما به من دقة كان من الواجب أيضاً أن ترى خفض قيمتها التي لها سيادتها ، وذلك بمعادل جاء من تدخل عامل تاريخي ديني علينا أن نعى يبحثه في القسم الآتي .

الزهد والتصوف

١ - كان الإسلام في أول أمره ، تسوده فكرة اطراح العالم والزهد فيه ، وذلك في نفس الوقت الذي غلبت عليه فيه فكرة التوكل والشعور بالخضوع المطلق . ولقد بينّا أن تصور هلاك السالم ، والحساب الأخير يوم القيامة ، هي التي أثارت في النبي الدافع لأداء رسالته النبوية ؛ كما بعث في نفوس أولئك الذين اتبعوه ، ميولاً واستعدادات للزهد والتقشف ، فأصبح من شعار المسلمين ازدراء حطام الدنيا ، والتهوين من شأنها .

غير أن الرسول ، إذا كان قد أعلن حتى النهاية أن السعادة الأخروية هي الغاية من حياة المؤمن ، فإن من المحتم مع ذلك أن تبرز بمحيط مشاغله وجهة النظر الدنيوية ، وأن تتصل به اتصالاً قوياً مباشراً ، وذلك على الرغم من إرادته ورغبته . كذلك ، غالبية العرب الذين انضموا تحت لوائه ، عقدوا الآمال في الغالب ، على كسب الفوائد الميسورة التي عرضت لهم ، وعلى السعي للاحتفاظ بها ، ولم يكن بين هؤلاء الذين يمكن أن يتحدث عنهم الإسلام ، وهو في نشأته إلا الأنقياء الذين يسمون بالقراء والبكائين ، أي الذين يكون ندماً على ذنوبهم ؛ فترقب الغنائم كان دون ريب باعثاً ذا أهمية كبرى في نشر الإسلام .

وهذا ما فطن إليه النبي ، حينما جدّ في إثارة حماس جنوده بواسطة « المغامم الكثيرة » التي وعد الله بها المجاهدين . وعندما قرأ القصص القديم « لغازي » النبي تدهش حقاً من بيان الأنصبه الجزيلة من الغنائم والسبايا ، التي تجمعت عن هذه الحروب ، وهذا ناموس طبيعي حتمي ، يترتب على كل حرب مقدسة .

غير أن النبي لم ينكر مع ذلك الغايات الأكثر سحرًا التي ينبغي أن تقضى إليها

* سورة الفتح : ١٩ « وعدكم الله مغامم كثيرة تأخذونها » .

هذه الغزوات والحروب ؛ فقد ظلّ ينهى عن الاقتصاد على الناس طيبات الحياة الدنيا : « فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ » ، « تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ » ، فزعمه الزهد التي تتخلل التعاليم الماسكية الأولى بقيت كمنصر مذهبي اعتقادي في الحالة الواقعية في المدينة .

غير أن الحقائق قد شغلت أذهان الجماعة الإسلامية الصغيرة ، ودفعتها في مسالك أخرى ، غير تلك التي كان يسير فيها الرسول في بدء دعوته - ويحمل أتباعه على السير فيها .

بل قبل أن يغمض النبي عينيه ، وعلى الأخص بعد وفاته مباشرة ، تحول البدء السائد إذن إلى مبدأ آخر ؛ ففكرة الزهد في العالم حلت محلها فكرة فتح العالم ، التي يقود الدين المؤمنين إليها ؛ إذ عن النبي أنه قال : « يا أيها الناس قولوا لا إله إلا الله ، تفلحوا ، وتملكوا بها العرب ، وتذل لكم العجم ، وإذا آمنتم كنتم مائوكا في الجنة » (١) .

ولم يكن هذا الفتح موجهاً نحو المثل الأعلى وحده ، لأن كنوز المدائن ودمشق والإسكندرية ، لم تسمح طبيعتها بإيجاد ميول للزهد والتقشف .

وإن القارىء لأخبار الغنائم لينهل وتعروه الدهشة العظيمة ، التي يبعثها في نفسه الوقوف على مقادير الثروات الكبيرة التي اقتسمها المجاهدون الورعون ، وترود منها

* سورة النساء : ٩٤

** سورة الأنفال : ٦٧

*** يذكر أن محمداً صلى الله عليه وسلم تحول من الزهد إلى التمتع في العالم ، « ففكرة الزهد في العالم حلت محلها فكرة فتح العالم » . الزهد السكلي في الدنيا لم يكن من شريعة الإسلام ، ولا ما عرف عن الرسول وأصحابه في صدر الإسلام ولا في آخره ، والإسلام دائماً دين التوبة والعمل وهو يرغب عن التبتل والرهبانة والاعتناء عن الحياة ، ومن دلائل ذلك ما نجده في سورة القصص المسكية : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » . هذا هو المبدأ الذي يتجلى في الإسلام في أوله وفي آخره ، ورغبة الرسول في الفتح ، وتوجيه أمته إلى ذلك ، إنما هو لتنشيط الدين الإسلامي ، الذي هو دين عام لخير العالم كله ؛ وقد كلف بتبليغه بحسب استطاعته وما يسعه زمانه ، وعلى خلفائه وسائر أمته أن يتابعوه في هذا التبليغ . أما وقوع التفكير في الفتح بعد الهجرة فكان لأن الأعراس في مكة ما كان ليتبني معه مثل هذا التفكير ، ولأنه لم يكن قد جاء أوانه .

الأتقياء خلال العقد الثالث لنشأة الإسلام ؛ فافتنوا الضياع الواسعة والمقارنات الكبيرة ، وأقاموا الدور المنيفة التي شيّدوها ، سواء في وطنهم أو البلاد المفتوحة ، وأحاطوا أنفسهم بمظاهر الذمة والثراء .

وقد بينت المصادر التي بين أيدينا مقتنيات أعظم المسلمين ورعاً . ويمكننا أن نلقى نظرة على تركّة الزبير بن العوام القرشي ، وهو صحابي بلغ من تقواه أنه عدّ من العشرة الذين بشرهم النبي بالجنة ، لقاء بلائهم الحسن في الإسلام ، كما دعاه النبي حوارية .

لقد ترك الزبير من الأموال المقارية ما تقدر الروايات المختلفة صافي قيمته بما يتراوح ما بين خمس وثلاثين وائتين وخمسين مليوناً من الدراهم ؛ حقيقة إن الناس كانوا يلهجون بكرمه ويشيدون به ، غير أنه في ثرائه كان لا يقل عن قارون ؛ وثبت أمواله المنقولة التي يملكها في جهات مختلفة من البلاد المفتوحة ، لا يبدو أنه يدل على الزهد في الدنيا ، فليس له بالمدينة سوى إحدى عشرة داراً ، فضلاً عما يملكه في البصرة والكوفة والفسطاط والإسكندرية^(٢) !

ويوجد صحابي آخر من العشرة الذين بشرهم النبي بالجنة ، وهو طلحة بن عبيد الله ، الذي كان يملك من المقار ما تقدر قيمته برقم صحيح لا كسرله ، وهو ثلاثون ألف درهم ، وعند موته كان لا يزال لدى أمين خزائنه ، مبالغ إضافية قدره : ألفا ألف ومائتا ألف درهم .

وفي تقدير آخر ، قُدرت ثروته النقدية بمائة كيس من الجلد ، يشتمل كل كيس منها على ثلاثة قناطير من الذهب^(٣) ، وهو عبء ثقيل ينوء به المرء وهو في طريقه إلى الجنة !

وتوفى بالكوفة قريباً من هذا العهد (٣٧ هـ / ٦٥٧ م) رجل ورع اسمه : الخُباب ابن الارت ، نشأ فقيراً بأبناً ، وكان في شبابه قيناً بمكة ، وهي مهنة لم تكن محترمة وفقاً للتقاليد العربية في ذلك العصر^(٤) . وقد اعتنق الإسلام ، فقال بذلك أذى شديد من المشركين ، الذين كانوا يعذبونه بالحديد الحمى ، ويذيقونه صنوفاً أخرى من العذاب ، ولكنه ظلّ قوى الإيمان لا يترشح شعرة ، واشترك اشتراكاً فعلياً في غزوات النبي .

وحينما كان هذا المؤمن الصادق الإيمان طريحاً على سرير الموت بالكوفة ، أمكنه أن يدل على صندوق جمع فيه أربعين ألف درهم ، ولم يكتم تخوفه من أن يكون الله قد أناله مقدماً ، بهذه الثروة ، الثواب الذى سيجزيه به على ثباته على عقيدته ^(٥) .

وإن ما كان يناله المجاهدون والمؤمنون ، من الأنصبة الجزيلة من الغنائم فى وقت الحرب ، ومرتبات العطاء فى وقت السلم ، قد أتاح لهم الفرصة المواتية لجمع مثل هذه الثروات الكبيرة ؛ ففى حروب عبد الله بن أبى السرح بشمال أفريقيا فى عهد الخليفة عثمان ، كان نصيب كل فارس من الغنائم ثلاثة آلاف مثقال من الذهب ، ومن أبى قبول العطاء الذى أجراه أبو بكر وعمر ، مثل الحاكم ابن حزام ، كانوا من الندرة بمكان ^(٦) .

وكانت البواعث الغالبة التى دفعت بالعرب إلى القيام بالفتوحات ، هى الحاجة المادية والطمع ^(٧) ، كما فصل ذلك فى دقة عظيمة « ليونى كيتانى » ، فى عدة فقرات من كتابه عن الإسلام ، وهو ما يسهل تلميله بالنسبة للمركز الاقتصادى لبلاد العرب ، الذى خلق الحافز إلى الهجرة من البلاد التى أصابها الفقر والاضمحلال ، واحتلال الأقاليم الأعظم ثراءً وخصباً . وقد هَشَّ العرب للدين الجديد ورحبوا به ، على اعتبار أنه ذريعة لحركة الفتح هذه ، التى كانت تدعو إليها الضرورات الاقتصادية ^(٨) .

غير أنه لا ينبغي أن نزع — اعتماداً على ما سبق ذكره — أن هذه النيات الجشعة كانت وحدها هى الدوافع الغالبة على المسلمين فى الحروب الدينية التى نشبت فى العصور الأولى للإسلام ؛ لأنه كان هناك دائماً ، بجانب المجاهدين الذين « يقاتلون على طمع الدنيا » ، آخرون « يقاتلون على الآخرة » ^(٩) ، ولكن هذا المبدأ الأخير لم يؤثر دون ريب على الصفة الصحيحة المتغلبة على استمدادات جمهور المقاتلين وميولهم .

* ذكر المؤلف أن البواعث الغالبة التى دفعت العرب إلى القيام بالفتوحات هى الحاجة المادية والطمع . وقد علنا الدافع إلى الاهتمام بالفتح ، وأن الرغبة فيه كانت لنشر الدين وتكوين دولة إسلامية عالمية ، وأما المال فلم يكن القصد إليه إلا أمراً ثانوياً . وقد روى الطبرى فى حوادث السنة المائة أن عمر بن عبد العزيز كتب لعامله على خراسان الجراح بن عبد الله المحكمى بوضع الجزية عن أسلم من أهل الذمة ، فكتب إليه أن الناس سارعوا للإسلام فراراً من الجزية لاحقاً فيه ، فكتب إليه عمر بتأكيد وضع الجزية عن أسلم ، لأن الله — كما قال — بعث محمداً داعياً ولم يبعثه جابياً .

وهكذا صار التحول المواقى الذى اصطبت به شئون الإسلام صبغة ظاهرية ، عاملاً من العوامل التى جعلت الدين الجديد ينبذ وراء ظهره ، منذ عهد مسيحى فى تاريخه ، أفكار الزهد والتقشف التى غابت عليه فى أول أمره . فالاعتبارات الدنيوية المحضة ، والأمانى المادية ، هى التى أمكنها أحياناً أن تشبع المساهمة الحماسية فى نشر الديانة الحمديدية ، حتى أمكن أن يقال — منذ الجيل الذى تلا عصر النبى — إنه فى هذا العهد ينبى أن يُمد كل عمل صالح ، عملاً له صبغتان : « لأننا كنا مع رسول الله تهمننا الآخرة ولا تهمننا الدنيا ، وإنا اليوم مالت بنا الدنيا » (١٠) .

٢ — وإن ضعف حركة الزهد وتراجعها ظلّ يزيد دون توقف ، حينما دأبت دولة الأمويين ، وقد أخذت بزمام الأمور ، فى التضييق على الروح الدنيوية ، وذلك لأسباب سياسية ، فلم تتجه الروح العامة على وجه الدقة نحو الأولياء والصالحين .

وقد ورد حديث للنبي يصور لنا شعور الاتقياء : « هلك كسرى ثم لا يكون كسرى بعده ، وقيصر ليهلكن ثم لا يكون قيصر بعده ، والذى نفسى بيده لتنفق كنوزهما فى سبيل الله » .

فإنفاق الكنوز التى غنمها المسلمون فى « سبيل الله » لمصلحة الفقراء والمحتاجين ، اعتُبر فى الأحاديث التى أورده وأمرت به أشبه بتعويض عن الروح المادية التى نشأت من حركة الفتح (١١) ؛ ولكن قلما صادف هذا ميلاً فى نفوس القوم الذين كان لهم أن ينصرفوا فى هذه الأموال المكتسبة ، وأن يعملوا على الاستفادة منها .

ذلك بأن الكنوز التى أُجمعت وكُدست خلال الفتوحات ، وزيد من ثمرتها وربعها زيادة مطردة لا تنقطع ، وذلك بانتهاج وسائل بارعة للتنظيم والاستثمار ، لم توجد هنالك لحسب لتنفق « فى سبيل الله » : أى فى سبيل أغراض خيرية ؛ فقد رغبت الطبقات التى آلت إليها هذه الأموال ، فى أن تتخذ منها وسيلة للاستمتاع بالدنيا ، ولم يرغبوا فى الاقتصار على جمع الكنوز للآخرة .

وتحكى إحدى الروايات المأثورة عن « معاوية » حاكم الشام فى عهد الخليفة عثمان ، والذى أسس فيها بعد الدولة الأموية ، أنه وقع خلاف بينه وبين الصحابي

الورع أبي ذر الغفاري في موضوع الآية : « والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فنشرهم بعذاب أليم » .

فقد رأى رجل الدولة معاوية ، ذو النزعة الدنيوية ، في هذه الآية تحذيراً لا يمكن أن ينطبق على الظروف الواقعية للدولة الإسلامية ، ولكنه تحذير موجه إلى رؤساء الديانات الأخرى بالنسبة لجشعهم ومطامعهم ، وهو ما تصدت له الآيات السابقة لهذه الآية .

بينما الرجل التقي أبو ذر رأى عكس ذلك ، وقال بأن هذه الآية « نزلت فينا وفيهم » ؛ وهذا لم يتفق بتاتاً مع آراء معاوية الذي عدّ تفسير أبي ذر بالغاً من الخطورة درجة أوجبت رفع أمره إلى الخليفة الذي أمر بإشخاص أبي ذر إليه في المدينة ، ثم أبعد في قرية مجاورة كيلا يؤثر بتأليمه — التي يذهب فيها إلى ازدراء الحياة الدنيا — في الرأي العام بشكل مخالف للروح السائدة^(١٢) .

إن في ذلك ما يصور لنا العقلية الغالبة التي كان على مفسري المذاهب الدينية أن ينحنوا أمامها : أما القوم الذين كانوا يمثلون المثل الأعلى الأول للإسلام ، وهو في نشأته ، فقد عمدوا غرباء في هذه الحياة الدنيا ؛ هؤلاء الذين دعوا كآبي ذر باسم النبي إلى هذا المبدأ ، وهو : « أي مال ذهب أو فضة أو كى عليه فهو جرم على صاحبه ، حتى يُفرغ في سبيل الله لا وهم أيضاً القوم الذين لم يرغبوا في أن يعتبروا من أقالم الدور الشامخة وامتلك الضياع الواسعة ، واتنتى القطمان الكبيرة من الماشية^(١٣) ، إخواناً لهم ، مهما بلغ من إخلاصهم وبلأهم في الإسلام .

وفي الحق كثيراً ما يصادفنا في وثائق الفكر الديني دلائل الاستنكار الصريح غير الخفي للزهد المتجاوز للحد المألوف لما تتطلبه أحكام الشرع ، مع أن النبي في السنوات العشر الأولى من بعثته كان دون رب يحبّه بلا قيد أو تحفظ ، وهذا يدل على أننا الآن نواجه روحاً طراً عليها تعديل كبير .

وهنا كان على الحديث أن يقدم الوثائق المعززة لهذا التعديل ؛ فالطموح إلى المثل العليا الأخروية ، لم يتيسر بطبيعة الحال محوه من النظرية الإسلامية للكون ، بل تحتم أن يساهم في القوة والأهمية رعاية المصالح الدنيوية .

وفي هذا المعنى استشهد بإحدى تعاليم النبي المجانسة لنظرية أرسطو وهي التوسط في الأمور ، فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم : « ليس خيرُكم من ترك الدنيا لآخره ولا الآخرة للدنيا ، ولكن خيرُكم من أخذ من هذه وهذه ^(١٤) » . وقد ورد في كتب الحديث أمثلة للزهد المتطرق بصورة تدل على استهجان النبي لها :

ومن أبرز الوثائق ، وأكثرها دلالة في هذا الصدد ، ما ينحصر في الروايات المتصلة بميول الزهد عند عبد الله بن عمرو بن العاص ، وأبوه أحد مشاهير القواد في الصدر الأول للإسلام ، فإن هذه الروايات تصوره بما يناقض أباه مناقضة تامة ، وتجعله من أتقى الصحابة وأقواهم حماسة في الدين ، وأشدهم غيرة وتديقاً في اتباع السنة ^(١٥) . وقد بلغ النبي أن عبد الله هذا فرض على نفسه صوماً دائماً ، وأنه حرم عينه الرقاد ليقضى الليل في تلاوة القرآن ، فنصحوه وجَدَّ في زجره ليقصر في عادات زهده على الحد المعقول .

ومن قوله صلى الله عليه وسلم له : « فإن لجسدك عليك حقاً ، وإن لزورك عليك حقاً ، وإن لزواجك عليك حقاً ^(١٦) » . كما قال أيضاً : « لا صامَ من صامَ الأبد » ، أى لا يثاب على مثل هذا الصوم ^(١٧) .

وتنسب للنبي أقوال كلها ذم وتأنيب لهؤلاء الذين يهملون مصالحهم الدنيوية ، لكي يتفرغوا لأداء ما لا نهاية له من عبادات ما بين فرض ونقل ^{*} ؛ ففي ذات مرة أطرى الصحابة للنبي رفيقاً لهم في السفر ، كان لا يعمل شيئاً سوى تلاوة الأدعية طالما كان راكباً ، وإقامة الصلاة عندما كانوا ينزلون ، فسأل النبي : « من كان يكفيه علف بعيره وإصلاح طعامه ؟ قالوا : كلنا ، قال : فكلكم خير منه ^(١٨) » .

وتوجد أحاديث كثيرة خاصة بالمغالاة في التكفير والتوبة وصنوف التعذيب الجسدى واحتمال المشقات اختياراً وزهداً ، وهي أمور كان يُعَدّ رجل اسمه أبو إسرائيل أنموذجاً لها ^(١٩) ، وكلها تكشف عن اتجاه واضح لا شك فيه ، يرمى إلى التصريح

* يذكر أنه تنسب للنبي أقوال كلها ذم وتأنيب لمن يطرح الدنيا ، ويتفرغ للعبادة وحدها . هذه الأحاديث إن صح سندها وأخرجها الثقات فهي مقبولة ، وما لم يصح منها لا يقبل ، وليس من مبادئ الإسلام اطراح الدنيا كلية والتفرغ للعبادة وحدها كما علمنا .

بأن مثل هذه الأعمال لا يثاب عليها ، أو أنها على الأقل ضئيلة القيمة من الناحية الدينية : « لو كان جريج الراهب قديماً عالماً ، لعلم أن إجابته لأمه أفضل من عبادته لربه عز وجل (٢٠) » .

وقد وجه الرسول أقوى ما عُرف عنه من لوم إلى العزوبة ، فقد مال رجل يدعى عكاف بن وداعة الهلالي إلى هذا النوع من الحياة ، فنال من النبي هذا الدرس : « فأنت إذن من إخوان الشياطين ، إن كنت من رهبان النصراري فالحق بهم ، وإن كنت منا فن سُنننا النكاح (٢١) » .

وينسب أيضاً للنبي عبارات شديدة من هذا القبيل وجهتها لهؤلاء الذين يريدون أن يتجردوا عن أموالهم ، بإنفاقها في أعمال البر ، فيكون من ذلك إلحاق الضرر بأسرهم ذاتها (٢٢) .

ويتفق مع هذه التعاليم النبوية ، المتعاقبة بمحالات فردية خاصة ، المبادئ العامة التي تنسب إلى الرسول : « لسكل نبي رهبانية ورهبانية هذه الأمة الجهاد في سبيل الله » (٢٣) .

وهذه عبارة لها خطرها الكبير ، لما تقرره من تضاد ومقابلة بين حياة التقوى والتأمل في الصوامع المنعزلة المنقطعة ، وحياة العمل الحربي النشط ، وهو تضاد نوهنا به ، ورأينا أنه على وجه التحقيق كان المامل الأكبر في اختفاء نزعات الزهد والتعشف في الصدر الأول للإسلام .

وعند النظر في الأحاديث النبوية القادرة في الرهبانية ، ينبغي أن لا يعزب عن البال مظهرها الجدلي المقصود به نقد حياة الزهد في المسيحية ، والنبي في كثير من المسائل المذهبية يتخذ في هذه الأحاديث موقف المعارضة للصوم المسرف المجاوز للحدود الشرعية : « المؤمنُ القويُّ خيرٌ وأحبُّ إلى الله من المؤمن الضعيف » ، « في كل لقمة يتناولها المؤمن ينال بها ثواباً من الله » ، « الطاعمُ الشاكر خيرٌ من الصَّوام الزاهد (٢٤) » .

وليس من الفضيلة أن يتجرد المرء عن أمواله ويصير متسولاً يتكفف الناس ، بل إن الزكاة ليست واجبة إلا إذا وُجد ما يفيض عن الحاجة ، وحتى في هذه اللحظة

يجب أن يكون البر بالأسرة وذى القربى فى المحل الأول^(٢٥) . ويغاب على هذه التعاليم فكرة أن الشريعة هى التى تحدد مدى الزهد فى متاع الدنيا ، وأنه فيما خلا أحكامها لا يستحب التقشف فى أية صورة من الصور .

وايس مما هو عديم الأهمية بصدد الموضوع الذى نعالجه ، أن ننبه مرة أخرى إلى قلة الاستيثاق من صحة ما يمكن أن يكون قد جرى على لسان النبى حقيقته ، من الأقوال التى سبق لنا الاستشهاد بها كأحاديث مروية عنه . ومربطة باسمه .

فإنه مع ما أولاه من اهتمام لمقتضيات الحياة الدنيا ، ومع ما طالب به من التسامح لنفسه ، كان يشعر بتقدير عظيم — كما يتضح من كثير من الآيات القرآنية^(٢٦) — للزهاد الصادقين التوايين الذين نذروا أن يصرفوا حياتهم فى الصلاة والصيام ، وقد يستثنى من هذا التقدير أمر واحد وهو العزوبة . وأقرب الروايات لآرائه هى تلك التى تحمد الزهد أى الكف عن متع الحياة الدنيا جميعها ، وذلك كفضيلة سامية نال بها الزاهد القبول والمحبة عند الله^(٢٧) .

غير أن ما هو أعظم أهمية ، هو تقرير الكيفية التى جلت ففكرة الحياة المضادة للزهد ، التى أوجدتها ظروف السياسة الخارجية الإسلامية ، وذلك عن طريق ما أسند إلى النبى من أقوال وآراء ، وضعت وضعاً على النسق الذى يسطناه فى القسم الثانى . ويتجلى هذا الاتجاه فى منحى آخر من مناحى الآداب الحديثية ، أعنى به الأخبار المتعاقبة بسيرة النبى والصحابة . ومما يجعلنا أقدر على ملاحظة قوة الروح المناوئة للزهد ، تلك الصفات الدقيقة السميكة التى تركها الحديث تنساب — بطريقة لا شعورية — إلى التصوير الخلقى الذى رسمه لأئمة السلف وأصحاب المثل العليا الدينية ، بل أن سيرة النبى مليئة بهذه الصفات .

ويمكننا أن نقرر دون ريب ، بصفة عامة ، أن ميل النبى للنساء ميلاً كان مطرداً فى الزيادة ، وذلك كحقيقة تاريخية مدعمة بالأدلة والأسانيد ، وإنها مع ذلك ظاهرة فريدة منقطعة النظير فى الأدب الدينى عند مختلف الأمم والعصور ، وهى تلك التى يعرضها الإسلام فى أخباره النبوية ؛ إذ لم يحدث أن مثلت صورة مؤسس دين من الأديان ، وأظهرت جوانبها الإنسانية فى قالب إنسانى بحت كما مثلت الأحاديث مؤسس

الإسلام^(٢٨) ، وذلك من غير تشويه أو مساس بالصورة المثالية التي كُوت عنه .
وفي البيئات الزاعدة التي كانت تمد الزهد مثال الحياة الكاملة نهوا عن الاقتداء
بهذه الخصائص البشرية ، أو نصحوا بالاعتدال والقصد فيها ، بل استخدموها لتفسير
بعض الآيات : « قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ » .

وليس ما يدل على الاهتمام بمحاولة إقصاء صفة التأثير بالزعات البشرية عن النبي ،
ولكن أصحاب السير يجتهدون — على تقيض هذا — أن يقرّبوا النبي للمؤمنين من
الناحية الناحية البشرية تقريباً صريحاً واضحاً ، وأن يؤكدوا هذا للخلاف في العصور
التالية ؛ فقد روى عنه أنه قال : « إِنَّمَا حُبِّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ النِّسَاءُ وَالطَّيِّبُ » ، مع
هذه الإضافة : وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ* .

وكثيراً ما سنحت الفرصة لأن تغدق عليه صفات شديدة الغرابة عنه ، بل مضادة
لزعة الزهد ، كما أن هذه الروايات تجعله بحق موضع اتهام خصومه الذين أخذوا
عليه أنه لا يشتغل بغير النساء مما لا يتفق وصفة النبوة^(٢٩) .

وإننا نستطيع أن نستخلص بيانات مماثلة لهذه ، من الملاحظات الصميمة الدقيقة
المتعلقة بالسير والتراجم التي وصلتنا عن « الصحابة » الوريثين . ونحن اليوم أقدر من
أى وقت مضى على التعمق في دراسة هذه الناحية من روايات السير في الإسلام ،
وذلك منذ ظهور الطبعة التي لا تزال جارية* للكتاب الكبير « طبقات ابن
سعد » ، الذي جعل في متناوله يدنا مصدراً غني بالخصائص الدقيقة والتفاصيل
الشخصية للحياة الخاصة لأقدم أبطال الإسلام ، وهي التي أهملتها المصادر الأخرى ،
وأوردها ابن سعد كجزء من مادة التراجم وأخبار السير .

* يرى المؤلف أن جملة « وجبات قرّة عيني في الصلاة » زيادة أضيفت إلى حديث : « حُبِّبَ
إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ النِّسَاءُ وَالطَّيِّبُ » . ولتينا نعلم ما الذي رآه في هذه الجملة حتى حكم بزيادتها ! هل
كان في حياة الرسول العملية ما لا يتفق مع مضمون هذه الجملة ؟ لقد كان النبي مقبلاً على الصلاة
ويهش لاستقبالها ، ويقول : « أرحنا يا بلال » ؛ وكان ، كما روى أبو داود ، إذا حزبه أمر
صلى ؛ كما كان يصلي في السلم والحرب وفي شدة الخوف ، وشرع ذلك كله للمسلمين . والحديث
بهذه الزيادة رواه الثقة ولا مغزٍ فيه ولا مطعن ؛ ولكن المؤلف ممن يؤمن ببعض الكتاب
ويكفر ببعض ، ميلاً مع الهوى ومجانبة للنصفة !
** هذه الطبعة كملت عام ١٩٢٨ .

ومما يسترعى النظر أن هذه التراجم تعرض بطريقة عادية بيانات تناقلها الرواة ، وبسطوا بها ما اعتادته هذه الشخصيات الورعة من تعطرّ وعناية بشعر اللحية وشعر الرأس ، وكيف كانوا يتأنقون ويتجلبون بفآخر الثياب^(٣٠) ، وكيف كان للطيب عندهم مكانة خاصة مع أن الأنقياء الذين هم أعداء الداء لفنون التزين دأبوا على ذمّه واستنكاره .

فمثلا يحكى عثمان بن عبيد الله عن ذكريات سنى تعلّمه أن الطيب كان يجاوز خياشيم الصغار عندما يمر أمام المدرسة أربعة أشخاص أورد أسماءهم ، كان بينهم أبو هريرة أحد كبار رواة الحديث^(٣١) .

ويروى أيضاً بأسلوب يدل على التحجيز والاستحسان ما كان يبديه قوم ، عرفوا بأنهم أعمودج التقوى والورع ، من زهو ومباهاة بما يرتدونه من فآخر الثياب ، وليس من النادر أن يقرأ أنهم كانوا يرتدون الملابس المخملية .

ولتبرير مثل هذا الترف استعين ، كما جرت بذلك العادة ، بحديث مروي عن النبي : « إن الله إذا أنعم على عبد نعمة يحب أن يرى أثر نعمته على عبده » . واستناداً إلى هذا المبدأ لام النبي قوماً ، في سعة من العيش ، كانوا يبدون أمامه في هيئة زرية^(٣٢) . وواضح أنه ليس في هذا أثر من آثار التقاليد الدينية التي تجد مثاتها الأعلى في ازدهار متاع الدنيا .

وأود أن أخص بالذكر مثالا من الأمثلة العديدة التي تعرض لنا في المصادر القديمة ، والتي تبرز لنا طابع الحياة الإسلامية في الصدر الأول ، وكذا اتجاهها في البيئات التي عنيت بغرس هذا التقليد ، وهذا المثال هو خبر قصير يوضح بصورة ساذجة الحقيقة التي عنينا بالكلام عنها .

ها هي ذى صورة محمد بن الحنفية بن علي ، الذي عظمه جم غفير من المتدينين الأنقياء على اعتبار أنه المهدي الذي اجتبه الله لتحرير الإسلام ، وأنه الممثل للفكرة « الثيوقراطية » في عهد الخلفاء الأمويين الأوائل الذين ندد بهم المسلمون كفجرة غاصبين ، وقد نال أبوه علي بن أبي طالب قبل مولده شرف تسمية النبي له ، فتسمى كالنبي باسم « محمد أبي القاسم » .

وكان من هذا أن أصبح ابن الحنفية فيما بعد موضع العقيدة الشيعية الخاصة بالخلود الجثمانى والرجمة ، وهما صفتان يختاره الله لهداية البشر ويعرف بالهدى ، وهو اعتقاد سندرس دقائقه فى القسم التالى ، كما كان معقد رجاء وإيمان الأتقياء وموضع ثناء الشعراء المتصلين به . غير أننا نقرأ الخبر الصغير التالى ، من أخبار التراجم وروايات السير المتعلقة بهذه الشخصية الورعة .

روى أبو إدريس : « رأيت ابن الحنفية يخضب بالحناء والكتم . فقلت له : أكان علىّ يخضب ؟ قال لا ، قلت فما بالك ؟ قال : أنشعب به للنساء ^(٣٣) » . وقد حاول عبثاً البحث عن اعترافات شبيهة بهذه فى سير الأولياء السوريين والأحباش .

وفى الحق إذا نظرنا لأخلاق هذا الهدى على ضوء الحقائق التاريخية ، نرى أنه كان فى الواقع ، كما هو الظاهر ، رجلاً ذا عقلية دنيوية ، وأنه لم يكن قط بعيداً عن لذات الدنيا ومُتَمَمِّها ^(٣٤) ، ومع ذلك فقد كان يمثل المصالح الدينية المقدسة فى سبيل السنن والتقاليد الإسلامية .

ولم يشعر أحد بأدنى تناقض بين إمامة ابن الحنفية ، وبين اعترافه السابق الذى يعسر انسجامه مع إمامته والذى ربما وُضع على لسانه قصد الدعاية . ويمكننا أن نسوق إلى جانب هذا أمثلة أخرى كبيرة من سير سلف الصدر الأول ، وذلك لكي نوضح ما بيننا أنه من تعاليم النبى .

٣ — غير أن هذه الحكم والمبادئ لم تكن لتستطيع أن تبرز للوجود لو لم يكن قد بدا حين ظهورها أثر تيار آخر شعرت به الجماعة الإسلامية ، وهو تيار ساعد على تقوية روح الزهد فى الإسلام ، ورأى فى هذه الروح الظاهر الحقيقى الصافى للحياة الدينية .

وقد ذكرنا أنه وُجد أتقياء ^(٣٥) عدّوا التزين والتأنق فى الملبس انتهاكاً للمثل الأعلى للحياة الإسلامية ؛ وطبعى جداً أن تصادف بين هؤلاء القوم أباء إسرائيل الذى قال عن عبد الرحمن بن الأسود ، وهو شخصية موقرة عظيمة القدر فى المجتمع الإسلامى ، إنه كان يرتدى ثياباً مختلفت اختلافاً كبيراً عن ثياب التائبين : « كنت

إذا رأيت عبد الرحمن بن الأسود قلت إنه دهقان من دهاقين العرب في لبوسه
وتعطره ومركبه» (٣٦).

وقد تجلّى هذا الميل الزهدي خاصة في العراق بميد الفتح الإسلامي وفي صدر
الخلافة الأموية ؛ ففي هذا الإقليم وجد كثير من هؤلاء النساك ، وقد أطلق عليهم
بصفة عامة اسم « العبّاد » أى الذين يمكنون على عبادة الله ، وهم قوم مثل معضد بن
يزيد العجلى الذى اشترك في فتح أذربيجان في عهد الخليفة عثمان ، والذى خرج مع
من أصحابه إلى الجبّانة « يتمبّدون » (٣٧).

ويمثل الربيع بن خثيم السكوفى بأسلوب حياته وآرائه ، النمط الكامل لهؤلاء
القوم ؛ لأنه لم يستثر اهتمامه قط أمر من أمور الدنيا ، إلا إذا كان ليعرف « كم للثمن
مسجد » ، ولم يسعج لابتنته الصغيرة بأبسط ألعاب الطفولة وأكثرها براءة ، وكان
بطبيعة الحال يأبى إباء صادقاً أن يغشى الملاهى المأخوذة عن الفرس ، كما كان يزهد
فيما يؤول إليه من غنائم الحرب ويتصدق به (٣٨).

وينبغى أن نؤكد هذه الحقيقة الفرعية ، وهى أن الزهد عند هؤلاء القوم لم يصل
إلى — كما أظهر لنا المثالان السابقان — إلى حد نبذ المشرعات الحربية التى كانت
في الحقيقة وسيلة إلى نشر الدين .

ففي هذا العصر الإسلامى الغابر تنبهن الكثير من مناقب الزهد والتعشف في
سير هؤلاء القوم الذين أبلاوا البلاء الحسن في الحروب الإسلامية ، ولا غرو فإننا
نجد في الحديث الذى ينفي الرهبنة وينهى عنها هذه الجملة : « ورهبانية أمتى الجهاد
في سبيل الله » .

وكما مالت الحياة العامة نحو المصالح المادية والملاذذ الدنيوية ، كلما وجد هؤلاء
الذين نشدوا المثل العليا الإسلامية — وذلك في نهاية الصدر الأول — أسباباً وبواعث
تدفعهم إلى إبداء استهجانهم وسخطهم ، متخذين لأنفسهم موقفاً خاصاً لا يحدون
عنه ، وهو نبذ كل غاية دنيوية .

وأصحاب هذه النزعة اتوا فيما روه من تراجم الصحابة والرعيّل الأول ، الذين

كانوا فضلاً عن سابقتهم في الإسلام أبطالاً في الجهاد ، بأخبار النساك والزهد التي تنسب إليهم رغبة في إظهارهم كنماذج للنفسية الزاهدة^(٣٩) ، وطمعاً في حمل الإيمان من المسلمين على استنكار الروح الغالبة على العصر الذي عاشوا فيه .

وفي الواقع نستخلص مما جاء في هذه الروايات بأن الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة ، وقد أجرى تحقيق في خلافة عثمان مع رجل اشتهر بلمن الأئمة وعدم الاشتراك في صلاة الجمعة - لكي يحتج بهذا على الحكومة القائمة - وعاش نباتيا وعزباً^(٤٠) .

وهكذا لجأ كثير من المسلمين ، احتجاجاً على ما يذكرون من حكومة ونظام إلى حياة الاعتكاف والزهد ، وكان الشعار الذي نقشوه على لوائهم . « الفرار من الدنيا » .

ويُضاف لهذا سببٌ خارجي خطير الشأن ، فقد رأينا أن كثيراً من الأحداث والحكم المعارضة للزهد عليها طابع جدلي غير خفي ، يُقصد به دحض الميول النسكية في الديانة المسيحية ؛ ذلك بأن الزهد المسيحي كان في بداية انتشار الإسلام أو في نماذج الزهد المسلمين وأقربها إلى حشمتهم ، بما كان فيه من تطبيق افكرة الزهد تطبيقاً علمياً في الحياة .

وسببه أيضاً أن أولئك المسلمين الذين قوى في نفوسهم الجفاة القوية اُمتنع الحياة الدنيا ، أخذ بلهم في البداية نسك رهبان المسيحية وتأثروا بهؤلاء السائحين التائبين أثراً قوياً ، وهم التائبون الذين ورد ذكرهم في الشعر العربي القديم قبل عهد النبي ، هذا الشعر الذي صور للعرب حياة النسك وبيّنها لهم .

وفي كثير من مقطوعات الشعر الجاهلي كانت عادات وتقاليد رهبان المسيحية وراهباتهم موضع ملاحظات وموازنات مختلفة^(٤١) ، وهي التي أوحى بكلماتي : « سائحين وسائمات » ، أي الرُّحَّل من الجنسين إشارة إلى الأتقياء الزاهدين من المسلمين .

وقد وردنا بالقرآن بالآية ١١٢ من سورة التوبة : « التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ » ، وبالآية الخامسة من سورة التحريم : « عسى رَبُّهُ أَنْ يُنْزِلَهُ »

أزواجاً خيراً منكُنَّ مُسلماتٍ مُؤمناتٍ قانتاتٍ تائباتٍ عابداتٍ سائحاتٍ
ثيباتٍ وأبكاراً» .

وإذا كانت صورة الرهبان السامعين حاضرة في ذهن النبي ، ولا بد أنه رأى عنداً
كبيراً منهم قبل بعثته^(٢٢) . وفي رواية أخرى للحديث الناهي عن الرهبنة : « لاسياحة
في الإسلام » ، فكلمتا « رهبانية » و « سياحة » مترادفتان تماماً^(٢٣) .

من أجل هذا يلاحظ أن انتشار الإسلام وخاصة في الشام والعراق ومصر ، أنسح
للنفوس المتعطشة للزهد هذا المجال الروحي ، وبسط روايته إلى حد كبير ، فالتجارب
التي تيسر تلك النفوس اكتسبها بمخالطتهم المسيحيين ، أصبحت دون ريب مدرسة
الزهد في الإسلام .

ومنذ ذلك الوقت ظهرت هذه الميول النسكية في وضوح وجلاء ، وبسطت نفوذها
على آفاق أخذت تتسع شيئاً فشيئاً . وقد أكل أصحاب هذه النزعة مذهبهم بما انتجوه
من شواهد وعبارات من « العهد الجديد » ؛ إذ أن أقدم مؤلفات الزهد في الإسلام
تحتوي ، كما أوضح الأستاذ مرجليوث ، شواهد خفية كثيرة منتحلة من أسفار العهد
الجديد^(٢٤) .

وقد عجب النمط الأوسط من المؤمنين لظهور هذه الميول النسكية ، وتغلغلها تدريجياً
في العقائد الإسلامية وتقاليد الحياة العمالية ، وهذا هو ما تدل عليه الفادرة التالية :

وهي أن امرأة رأت يوماً فتية يتقنون في سيرهم ويتحفظون في حديثهم ،
مما يتناقض كثيراً مع ما أُجبل عليه العربي من طلاقة في القول وخفة في الحركة ،
ولما استخبرت عنهم وهي متعجبة من أمرهم أجيب بأنهم نُسَّاك ، فلم تستطع أن تحفي

« يقول » وقد أكل أصحاب هذه النزعة (نزعة الزهد) مذهبهم بما انتجوه من شواهد
وعبارات من العهد الجديد . « قد علمنا مذهب الإسلام في الزهد ، وأنه ليس من أصول الزهد
المطلق الذي لا يستقيم عليه بناء جماعة المسلمين ، ولا يعني المسلمين أحد هؤلاء المفرطين في الزهد ؛
وسواء عليهم — أو علينا — أكلوا مذهبهم من العهد الجديد أم من العهد القديم . وإن روي
أحاديث في هذا كان الحك معاذير النقد الصحيح ؛ فما صح قبائحنا ، وإلا فردود ولا نبالي من أين
جاء . على أن الموافقة لما جاء في العهد الجديد لا تثبت الأخذ منه ، فقد يتفق بعض مجاهات به الأديان
مادام الأصل واحداً .

عن حولها ما لاحظته ، وقالت : « كان والله عمر إذا تكلم أسمع ، وإذا مشى أسرع ، وإذا ضرب أوجع وهو الناسك حقاً »^(٤٥) .

ولو تدبرنا ما جاء في الآية الثامنة عشرة من سورة لقمان : « واقصد في واضع من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الخير » ، لزعمنا بأن النبي لو كان قد صادف أمثال هؤلاء الفتية لأقرهم على نسكهم .

ومن السهل أن ندرك أن هؤلاء القوم بدأوا بالمطعمات عند ما أخذوا أنفسهم بالزهادة ، فصاموا وأسرفوا في الصوم ، وجرى هذا دون مانع أو قيد ، غير أن ماورد من الأحاديث والحكم الناهية عن الإسراف في الصوم ، صُرف إليهم ورُجِّهَ ضدهم^(٤٦) .

فضلا عن أننا نصادف بينهم من امتنع عن تناول اللحم وهو نوع من الزهد لدينا شواهد عنه ترجع إلى عصر الصحابة ذاته^(٤٧) ؛ فزياد بن أبي زياد من موالى بنى مخزوم صورته الروايات رجلا ناسكا يزهد في الدنيا ويُديم العبادة ، ويرتدى الخشن من ثياب الصوف ويحرم اللحم على نفسه . حتى أصبح في عهد عمر بن عبد العزيز أعموداً ممثلاً لجماعة الزهاد^(٤٨) ، ولاشك أن الحديث : « من ترك اللحم أربعين يوماً ساء خلقه »^(٤٩) قصد به أشباه زياد .

وبجانب هذه العناصر السلبية المؤثرة في مجرى الحياة العملية ، ظهرت تطورات إيجابية تمس العبادات الإسلامية والتصورات الكونية ، ولم تكن هذه التطورات في ذاتها مناقضة لما جاء به القرآن من مبادئ وأصول في هذه الناحية ، بل إنها تتألف من مبالغات يسيرة في تأويل بعض النقط الدينية والأخلاقية في القرآن .

ولكن على حين لا تعدو هذه النقط في الآيات القرآنية أن تكون حلقات هي من نفس الحلقات الأخرى ، من حيث القيمة والأهمية في سلسلة المبادئ ، والتعاليم الإسلامية ، قد عدتها بيئات الزهد الإسلامي على جانب كبير من خطر الشان ، بحيث أصبحت العناصر الأخرى للحياة الدينية إزاءها عناصر ثانوية . وهنا بدأت جرثومة الانشقاق التي تمت وتكاثرت فيما بعد ، والتي فرقت بين هذه النزعات الزهدية وبين النظرية الاعتقادية للسنة الإسلامية^(٥٠) .

٤ — ومنذ أقدم عصور الزهد الإسلامى تجلت هذه المبالغة فى ناحيتين : الأولى تعبدية ، والأخرى أخلاقية .

فالناحية التعبدية تتمثل فى « الذكر » الذى احتفظ بمكانته طوال الأدوار التى مر بها التصوف الإسلامى ؛ فإذا كان الإسلام الرسمى يقصر الصلاة على أوقات محدودة فى النهار والليل ، فالمبادئ النسكية تخالف هذا التحديد . بما تحتمله من تلاوة القرآن وذكر الله فيما بين أوقات الصلاة ، وبما ترفع من شأن الأذكار إلى أن تصل بها إلى مرتبة الفرائض الحتمية التى تقضاهل دونها الفرائض الرسمية الأخرى ، وتصبح الثانية بالنسبة للأولى واجبا ثانويا سيان أدائه أو إغفاله .

وهذه هى الأذكار الصوفية التى لا تزال حتى اليوم الهيكل الأساسى فى بناء الطرق الصوفية ، تلك الطرق التى ورثت تعاليم هؤلاء النساك الأقدمين .

والناحية الخلقية التى تبرز واضحة جليلة فى زهاد ذلك العصر ، هى المبالغة فى التوكل ، أى الثقة فى الله ، وهذه العاطفة هى التى دفعت بهم إلى أقصى درجات الطمأنينة النفسية الفانعة . إنهم لا يبالون بشيء ، ويهملون الدنيا إهمالا مطلقا ، وينبذون كل تصرف ذاتى يحملهم على الاهتمام بمصالحهم الخاصة ، بل يتركون أنفسهم تركا لمنايا الله وقضائه ، ويحسبونها بين يديه لا إرادة لها ولا حركة كاليت بين يدي الغاسل^(٥١) ؛ وفى هذا المعنى يطلق عليهم « المتوكلون » ، أى الذين وضعوا ثقتهم فى الله .

ويروى عنهم فى معرض الغرض من شأنهم والزراية عليهم ، طائفة من المبادئ والنظريات تبين مقدار ازدرائهم للعمل والسعى لكسب القوت وسد حاجات العيش لأنهم يرون فى السكد والسعى فقدا للثوكل ونقصا فى الثقة بالله ، ويرون اللجوء لله مباشرة فى قضاء ما يحتاجون إليه دون الاستعانة بالوسائط .

وهؤلاء الذين ينتقصونهم يسمون كفتهم عن السعى ، وقناعتهم الساكنة المطمئنة ، بأنها انضاع العيال وحقارة السائلين .

* سورة الأحزاب : ٢١ « لقد كان لكى فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا » .

وهي عندهم أسمى الطرق التي يقيم بها الإنسان أوده : « فالعبيد كلهم في رزق الله تعالى ، لكن بعضهم يأكل بذل السؤال ، وبعضهم يتعب وانتظار كاللجّار ، وبعضهم بامتهان كالصناع ، وبعضهم بعز كالصوفية ، فهم يشهدون العزيز فيأخذون رزقهم من يده ولا يرون الواسطة » .

ويرون أن من الفضائل التي يمتازون بها أنهم لا يذكرون الغد في عداد أيامهم^(٥٢) فهم يقصّون عن محيط فكّهم أن يُعنى المرء بمستقبله ، أو أن يري شؤونه وحاجاته ، ويسوقون للتدليل على صحة دعواهم حديثاً يتجلى فيه الوضع ، وهو : « إن الحكمة لتنزل من السماء ، فلا تدخل قلباً فيه هم الغد^(٥٣) » .

وعندهم أن من يضع في الله ثقته إنما هو « ابن الوقت » ؛ « فإذا كان له تدبير في المستقبل ، وتطلع لغير ما هو فيه من الوقت ، وأمل فيما يستأنفه ، لا يجيء منه شيء^(٥٤) »

ومن الثابت أن من المبادئ الأساسية في مذهب هؤلاء القوم التجرد الكامل عن ضرورات الحياة ، ونبتذ طبيباتها ومباهجها ، أي أن كل من يندمج في زمستانهم فهو فقير .

وفضلاً عن ذلك فهناك أمر آخر ، وهو أنهم لا يكتفون بعدم المبالاة بالأم الجوع وكافة صنوف الحرمان الجسدى ، بل لا يكثرثون بكل ما يتماق بالجسد ، فما ينتابه من عوارض وأسقام لا تحملهم على العمل لعلاجها والبرء منها بالطب والتداوى ، كما لا يبالي نظراؤهم بما يصدره الناس من آراء وأحكام .

وعندهم في الأثر : « أن من توكل على الله لا يبالي بمدح الناس أو بدمهم » ؛ ولا غرو فمن مبادئهم الصوفية الإهمال المطلق للطرق والأساليب التي يعاملهم الناس بها .

ومن البديهي أن تصوراً كهذا للحياة ، لم يتفق مع الآراء الراجحة في محيط

* « سمعت أنه قيل عين بعين وسن بسن ، وأما أنا فأقول لانتاوموا الشر ؛ بل من لطمتك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً » (إنجيل متى الإصحاح الخامس عدد ٣٩)

الفكر الإسلامى فى القرن الأول الهجرى ، وهى آراء سبق أن سارت — وهى فى طريق نموها وتطورها — متجهة نحو الحقائق الواقعة .

ويؤيد عدم اتفاقها مجموعة منسقة من الحكم والنوادر موضوعة فى صورة أحداث مرويّة عن النبى ، لا تفهم دلالتها ولا يتضح معناها ، ما لم ندرك ما يشع فيها من روح الجدل والحاجة التى قصد بها واضعوها دحض النتائج الدينية المترتبة على الإسراف فى التوكل والثقة بالله .

ومع ذلك فلما أن نتساءل : كيف استطاعت زعة النسك والتعصوف هذه ، أن تصادف قبولاً واستحساناً فى مجتمع دينى شارف أوج عظمته ، وبلغ أقصى ما يصبو إليه من توسع وفتح ، ولم يترك عهد البداوة إلا منذ زمن وجيز لينعم برغد العيش فى المدن المترفة القديمة فى البلاد المفتوحة ؟ .

٥ — من أجل ذلك نرى أنه ظهر فى هذا العصر فى الحياة الإسلامية ، تياران متعارضان يناهض أحدهما الآخر ، ويتمثلان لنا فى حوار رجائين صالحين هما : مالك بن دينار ومحمد بن وسيع .

لقد كانا يبحثان موضوع غاية الغايات ؛ فبينما يرى الأول أن السعادة المثلى هى فى افتناء قطعة من الأرض والعيش من غلتها ، دون السعى للكسب والحاجة إلى الناس ، يرى الثانى أن السعيد هو الذى يجد أكلة الصباح من غير أن يدرى ما سيتناوله فى العشاء ، وذلك الذى يجد عشاءه دون أن يعرف ما سوف يأكله فى صباح الغد^(٥٥) .

وإن فى لهجة الإطراء الزائد لحياة النسك والورع ، يتجلى لنا رد الفعل الذى ناهضت به حركة الزهد الروح الدنيوية النامية وقاومتها ، وهى حركة تنسب إلى بدايات الزهد القديمة فى عهود الإسلام الأولى^(٥٦) .

وقد سبق أن بينا أن هذا التصور للحياة النسكية ، مستمد من فكرة الرهبنة المسيحية ، التى يتفق مثلها الأعلى مع المبادئ التى عرضناها ، اتفاقاً يكاد يكون حرفياً .

ومما هو جدير بالذكر أن فقرات الأناجيل التى يكثر الاستشهاد بها فى الحكم

التي تحت على الزهد - كما في إنجيل متى الإصحاح السادس أعداد : ٢٥ : ٣٤ ،
وإنجيل لوقا إصحاح ١٢ أعداد ٢٢ : ٣٠ - والتي تتحدث عن طير السماء التي لا تبذر
ولا تحصد ، ولا تسكن الحبوب في أهراء ولكن يغذيها خالقها - هذه الفقرات
توجد بنصها تقريباً (٥٧) .

وفي لب هذه المبادئ الخاصة بالتوكل ؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
« لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خفاصاً وتروح بطاناً ولزالت
بدعائكم الجبال » ؛ وقال عيسى عليه السلام : « انظروا إلى الطير لا تزرع
ولا تحصد ولا تدخر والله تعالى يرزقها يوماً بعد يوم » .

وقد حاكى هؤلاء الزهاد المسلمون وعبادهم نساك النصارى ورهبانهم ، فارتدوا
إلى عصر الصوف الخشن (٥٨) ، ويمكن أن نرجع هذه المادة وهي ارتداء الصوف إلى عصر
الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٨٥ - ٧٠٥ م) على أقل تقدير ، حيث بدأ فيه استعمال
كلمة صوفي (٥٩) التي أطلقت فيما بعد على أشياع حركة الزهد في عصر بلغ فيه نسكهم
العملي درجة عالية من النمو والتقدم ، وارتبط بفلسفة قوية مبتكرة لا يزال لها الأثر
الفعال في الفكر الديني في الإسلام . وبعد ، فلنتكلم عن التصوف الإسلامي .

٦ - نفذت تعاليم الأفلاطونية الحديثة إلى نطاق الحياة العقلية في الإسلام ،
ويُعد هذا الحادث ذا أهمية حاسمة من جهة التصوف الإسلامي ؛ فهذا التيار الفلسفي الذي
سوف نغنى مرة أخرى فيما بعد بدراسة آثاره العميقة في نمو الفكر الإسلامي وترقيته ،
قد أوجد أساساً فلسفياً واعتقادياً بنيت عليه تقاليد الزهد وطقوسه التي سبق لنا وصفها .
فالزاهد المتصوف الذي نبذ الدنيا واحتقرها ، واطرحها واجتواها ، وسما بروحه
إلى الكائن الأعلى والملاذ الأوحى ، يجد ما يثبت يقينه بمنهج حياته الذي نهجه ، وما
يقوى نزعة الروحية الإلهية التي اتجه إليها في مذهب الفيض عند أفلاطون ونظريته
في وحدة الوجود .

* الأحاديث التي رويت في التوكل يقول المؤلف إنها قد توافقت مع الإنجيل . ومعنى هذا أن
النبي أكمل دينه من هنا ومن هناك ، أو أن ذلك كان من وضعوا تلك الأحاديث ؛ ونحن نذكر
أن الكلام هنا هو ما ذكرناه في الزهد في التعاليم السابق الخاص به .

إنه في كافة أرجاء الكون يشعر بشعاع القوة الإلهية ، وإن هذه الظواهر الدنيوية هي عنده سراب ليس له من حقيقة إلا بقدر ما ينعكس من صورة الذات الحقيقية المتوحدة . وعلى ذلك يجب على المرء ، إذا ما خلا إلى نفسه ، وتجرد من حجب المادة الكثيفة أن يهيئ نفسه كي يشرق عليها ويغمرها بالله من جمال وخير أزيلين ، وهو إذا ما ارتقى بروحه نحوه يتخلص من مظهر كيانه المادي ، لكي يصل إلى فناء شخصيته في الكائن الأعلى المتفرد بحقيقة الوجود :

« لم تكن روحانا في الأصل سوى روح واحدة ، كذا كان ظهوري وظهورك ، فمن الخطأ الكلام عني وعنك ، فقد بطل فيما بيننا كلمة أنا وأنت ^(٦٠) . « لست أنا ولست أنت ، كما أنك لست أنا ، فإني أنا وأنت في وقت واحد ، كما أنك أنت وأنا معاً . وبسببك أيا جلال «خوتن» أشعر بضيق وحيرة ، لأدري إذا كنت أنا أو إذا كنت أنت ^(٦١) »

وإن حدود الشخصية هي الحجاب الذي يخفي الله عن الإنسان ، وقد نُسب إلى النبي في شيء من المبالغة ، القول بأن الصوفية يتمثلون بمباراة أخذوها شعاراً لهم ، وهي : « وجودك ذنب لا يقاس به ذنب آخر » ^(٦٢) .

وهي عبارة يفهم منها إظهار الوجود الصحيح وتوكيد الحياة للإنسان بصفته فرداً مستقلاً ، يصل بتأمله الباطني ، وأدائه للعبادات ، واحتماله لآلام التقشف والزهد التي تثير فيه النشوة والسكر الإلهي ^(٦٣) ، إلى أن تتلاشى شخصيته : « الأنا » وثناءيتها أمام الخالق .

وبذا يبلغ التجرد الكامل عن الإحساس بالتقلبات والتغيرات الجثمانية ، وهي حالة تتجاوز من الهم أو الاشتغال بما ينفع أو يضر . وقد عبر عنها جلال الدين الرومي ، أعظم مترجم عن هذه الفكرة ، بقوله :

« طهر نفسك من كل صفة ذاتية ، حتى تدرك كنه وجودك المشرق ^(٦٤) ؛

بل بطل عنده أن يكون الزمان والمكان من دلائل الوجود :

« فسكاني بلا مكان وأثرى بلا أثر ^(٦٥) » .

والصوفي الذي اهتدى إلى حقيقة السموات والأرض لا يعرف ما هو فرق أو تحت ،

قبل أو بعد ، يمين أو يسار^(٦٦) ، ولذلك يقول حافظ : « إن من لا يخرج من قصر
السكان الطبيعي ، لا يستطيع أن يبلغ قرية الحقيقة^(٦٧) » .

وإذا ما تجرد المرء من كافة الصفات التي يوجد بها ما يثيره العالم الخارجي في نفسه
من انفعالات ، ثم محق كل أثر لإرادته وعاطفته ، وهي الحالة النفسية التي يطلق
عليها الصوفيون كلمة « جمع » ، كما أنها فكرة السماذى الهندية^(٦٩) — عندما يقابلون
بين هذه الحالة وحالة النفس الثقلية المتغيرة بسبب الانفعالات التي تؤثر فيها ، فإنه
يعتبر كل هذه الحالات مندرجة تحت موضوع السكر الروحي .

لأنه بتجرده ومحبة لإرادته وعاطفته ، قد شمل من الشراب القدسي السكر لجمال
الذات الإلهية ، وامتلاً بنورها الباهر الذي أشرق على روحه ، وملاً جوانبها ، وسلبها
حواسها الجثمانية .

ومما ينظمه موضوع المحبة ما ينشده الصوفي من غاية عظمى في دنياه ، ومن فناء
في ذات الله المنفردة بالبقاء ، وهذه المحبة هي التي تأثر بها الحلاج الذي أعدهم أهل
السنة ببغداد سنة ٣٠٩ هـ / ٩٢١ م لأنه ادعى اتحاده الكامل بذات الله ، وقد زعم قبل
أن يسلم نفسه إلى الجلاد أن لسانه حين يكلم أتباعه ناطق عن الله .

ومن اشتهر بالمحبة الشاعر الصوفي العربي عمر بن الفارض المتوفى بالقاهرة سنة
٦٣٢ هـ / ١٢٣٥ م وهو الذي قدمه « هربرجشتول » إلى الأدب الألماني بقصيدة صوفية
ترجمها تحت عنوان Das arabische Hohe Lied der Liebe (فيينا سنة ١٨٥٤)
ونظراً إلى غلبة فكرة المحبة على قصائده ؛ أطلق عليه الخلف لقب « سلطان العاشقين »
وكثيراً ما يطلق الصوفيون على هذا الرقيق السكر للحب الإلهي : « شراب المحبة^(٧٠) »

« المحبة محو الإرادات واحتراق جميع الصفات والحاجات^(٧١) »

« لقد جاءني المحبة ، وخلصتني من كل شيء ، ورفعتني بعد
أن هوت بي ، فحمد الله على أنه أذاني ذوبان السكر في الماء
بوصاله . » وجدت الطبيب وقات له . « أيها الحكيم بم تأمر
من دواء لمريض بالمحبة ؟ أنت تأمر بأن أنبذ صفاتي وأن

أفنى وجودى ؛ أى تقول . فر من كل ما يوجد حولك ،
ومادمت صائماً فلن تصل إلى لذة السكر ، ومادمت لا تنبذ جسديك
فلن تصل إلى عبادة الروح ، ومادمت لا تلاشى نفسك فى محبة
الصديق كما يلاشى الماء النار ؛ فلن تصل إلى الكائن الأعلى . «
وإنما بهذه المحبة يزكى الإنسان نفسه يوم القيامة . « وغدا يوم
القيامة ، عندما يحشر الناس . نساء ورجالا ، ستصغر وجوه
من هول الحساب . ولكنى سأقدم نحو عرشك ممسكا بحبتي
بيمينى . راجياً أن يجرى حسابى تبعاً لها » (٧٢) .

محبة الله هى إذن ، خلاصة ما انتهى إليه هذا المجهود المركز الذى بذلته
أرواح الصوفيين ، لى يفنى خيال الوجود الشخصى فى حقيقة الكائن الإلهى
الشاملة لكل شئ ، وقد أنتجت هذه الفكرة فى كافة لغات الأمم الإسلامية
الراقية أدباً شعرياً يعد فى مرتبة الدرر الفريدة فى الأدب العالمى ، وهذه
الفكرة العامة كانت أساساً فلسفياً كافياً لأن يدعم حياة النسك والتصوف .
وهذا الأساس يتألف ، فى جوهره من الذكر الذى يقزم به الممارسون للزهد ؛
فالصوفيون يجتهدون فى الوصول إلى حياة النشوة التى تمثل انجذابهم لله وسكرهم
بمحبهه ، وذلك عن طريق التأمل وأساليب الذكر وحركاته ، وهذا يخالف كل
المخالفة الطريق الذى تتبعه السنة الإسلامية للوصول إلى المحبة الإلهية التى هى أيضاً
مما ندب إليه الكتاب والسنة (٧٣) .

وعلى ذلك فالصوفيون يبرازهم للمثل الأعلى لكال النفس الإنسانية وتحديدهم
للخير الأسمى ، يزيدون على الفلاسفة خطورة ويسبقونهم درجة ؛ فإن سبعين المرسى
المتمنى بمكة سنة ٦٦٨ هـ — سنة ١٢٦٩ م ، وهو فيلسوف صوفى عهد إليه أن يجيب
على « الأسئلة الصقلية » التى وضعها الإمبراطور فريدريك الثانى الهوهنشتوفنى ؛
أجاب بهذه العبارة ؛ وهى أن الفلاسفة الأقدمين رأوا أن الغاية المثلثى هى التشبه بالله ،
بينما الصوفيون يدأبون على الفناء فى الله ، وذلك بأن يكون الصوفى قابلاً لأن يدع
المن الإلهية تنعمه وتفيض عليه ، وأن يمحو انفعالات الحواس ويظهر مشاعر الروح (٧٤) .
وقياساً على ظاهرة من ظواهر التاريخ الدينى ، التى يؤيدها ما وقع فى بيئات أخرى

غير بيئة الإسلام ، عمد الصوفيون ، وهم بسبيل الاهتمام بالدين والتسكك به أو على الأقل التظاهر بذلك ، إلى إقحام آرائهم في القرآن والحديث بطريق التأويل ، وعززوا نظرياتهم مستشهدين بآيات وأحاديث مستمدة من الكتاب والسنة ، وهكذا ورثوا الإسلام تركه « فيلون » .

وهم في تأويلهم للكتاب يعتقدون بأن هناك وراء المعنى الحرفي للآيات ، وهو معنى لا أهمية له في الظاهر حقائق فلسفية عميقة تستخلص بالتفسير المجازي ؛ فمثلاً أورد القرآن المثل التالي : الآية ١٢ من سورة يس : « وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ، إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَهُكُم مُّرْسَلُونَ ، قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ، قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُم لَمُرْسَلُونَ » .

ومن الثابت أن هذه الآيات المنزل لا تدل على حادث ذي شأن أكثر مما يفهم من المعنى الظاهر للفظ الآيات ، لكن هؤلاء المتصوفة رأوا أن المدينة ليست سوى الجسم ، وأن المرسلين الثلاثة هم الروح والقلب والعقل ؛ وعلى هذا الأساس فلقصة كلها وما ذكر فيها من تكذيب الرسلين الأولين وظهور الثالث ، ومسلك أهل المدينة نحوهم ، ثم ما نزل بهم من عقاب ، كل هذا يؤول تأويلاً مجازياً .

وإذاً ، فللمفسرين الصوفيين تأويل مجازي خاص بهم ؛ وهو تأويل باطني للكتاب أدى إلى وضع مؤلفات كثيرة^(٧٥) ، وأصبح يتخلل ثنايا الكتابات الصوفية بأسرها .

ولكي يضيفوا على هذا التفسير الباطني مسحة سنيّة شرعية من وجهة النظر الإسلامية ، أخذوا عن الشيعة (انظر فيما بعد القسم الخامس) المذهب القائل بأن محمداً أفضى لوصيّه عليّ بالمعنى الباطني لآيات الكتاب المنزل .

وهذه المعاني والتعاليم التي لا تُدْعَى إلا للريدين وحدهم ، تتألف منها « قبالة » الصوفيين ، وقد أفصح الشاعر الصوفي العربي عمر بن الفارض ، الذي أشرنا إليه منذ هنيهة ، عن هذه الفكرة الراسخة في البيئات الصوفية قائلاً :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً عليّ بعلم ناله بالوصية^(٧٦)

فعلی^{٧٧} فی نظرهم هو إمام التصوف الإسلامی ، وهی فكرة تنكرها السنة الإسلامية إنكاراً باتاً ، إذ أن النبی عند أهل السنة لم يخف شيئاً عن جمهور أئمة ، ولم يفض لأحد بعلم باطنی^(٧٧) .

وعلى الرغم من ذلك ، فقد نشأت عن تلك الفكرة هذه الظاهرة ، وهی أن تقدیس علی أصبح عقيدة تحمس لها عدد من البيئات الصوفية حتى أنها تغالغت أحياناً في ثنايا مذاهبهم وتعاليمهم ، وحتى أن سلسلة الأسانيد الموضوعية للأحداث الصوفية أسندت في بعض طرقها إلى رواية الأئمة العلويين . وذلك لكي تنأى بقدر الإمكان عن طرق أهل السنة .

وإن أوضح مثال للرغبة في تقدیس علی ، تلك الرغبة الظاهرة في حركة التصوف ، يتجلى في طريقة البسكطاشية التي تخص علياً والأئمة العلويين بتقدیس زائد ، والتي أمدنا الأستاذ « يعقوب » حديثاً يبحث أفرد لها .

هذا ، والبحاثون الإنجليز ، ولا سيما الأستاذة هوينفيلد Whinfield وبرون Browne ونيكلسون Nicholson ، الذين قاموا أخيراً بدراسة التصوف الإسلامی ، وجعلوا من أصله ونموه موضوعاً لدراسة عميقة مستفيضة ، قد أبرزوا بطريقة دقيقة طابع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة في التصوف الإسلامی^(٧٨) ، وإن كانت دراساتهم هذه لم تستبعد فعل المؤثرات الأخرى التي أوجدت طائفة من العناصر لم تكن أقل أهمية في تكوين هذا النظام الفلسفي والديني خلال تطوره وترقيه .

وعند إلقاء نظرة عامة على تاريخ التصوف لا يمكن أن نتجاهل هذه المؤثرات بصفتها عوامل ذات أثر يافذ ، وأقصد بها المؤثرات الهندية التي بدت بصورة محسوسة منذ العصر الذي انتشر فيه الإسلام شرقاً حتى حدود الصين ، فتخطت أوقته تدريجاً تلك الآراء الهندية التي ظهر بعضها في الآثار الأدبية والبعض الآخر في الفكر الديني الإسلامی .

وفي القرن الثاني الهجري ، حينما يذل المترجمون جهوداً عظيمة في نقل الكتب الأجممية لإغناء اللغة العربية ، نقلت بعض المؤلفات البوذية إلى الأدب العربي . ومن ذلك ترجمة عربية مُعدلة لكتاب « بيلاوهر وبوداسيف » ، وكذلك كتاب البُد^(٧٩)

وفي المجالس الخاصة للأدباء ، والمثقفين ، وهي مجالس كانت تجمع أفراداً يمثلون
مللاً دينية متباينة يتبادلون الرأي فيها في حرية وطلاقة ؛ لم تكن لتخلو ممن يعتنق
السُّمْنِيَّةَ ، وهي نحلة بوذية من نحل الهند^(٨٠) .

ونخلص من هذا إلى بيان هذه الحقيقة ، وهي أن الفكرة الدينية المسماة بالزهد ،
التي صادفت الإسلام السني ، والتي لا تتفق مع السمات المألوفة التي نعرفها في التصوف
الإسلامي ، تكشف عن آثار قوية تدل على تسرب المثل الأعلى للحياة عند الهنود
إلى الإسلام .

ومن أعظم المعبرين عن فكرة الزهد هذه ، الشاعر أبو العتاهية الذي عرض
أنموذجا للرجل الفاضل الجليل بقوله :

يا مَنْ ترفع للعنينا وزينتها ليس الترفع رفع الطين بالطين
إذا أردت شريف الناس كلهم فانظر إلى ملك في زى مسكين
أو ليس هذا هو بوذا^(٨١) ؟

وإذا أردنا أن نتكلم عن عصر أحدث من هذا ، نذكر ما كشف عنه « فون
كريمر » من العناصر الهندية التي توجد في الآراء الدينية والاجتماعية ، والتي تركت
مبادئها أثرها الواضح في المسلك الشخصي لأبي الملاء وشعره الفاسني^(٨٢) .

ولدينا شواهد لا تقتصر على إثبات أن الأفكار الهندية دخلت في محيط الفكر
الإسلامي من وجهة النظر الفلسفي البحت ، بل تدل أيضاً على أنها كانت موضع
حسهم وتجربتهم عن طريق الرهبان الرحّل من الهنود ، الذين كانوا على كثر من
المسلمين في العراق في عهد الخلفاء الأوائل من بني العباس ، كما باغ السائحون الهنود
بلاد الشام في العصر الأموي .

وقد رسم الجاحظ ، المتوفى سنة ٢٥٥ هـ سنة ٨٦٦ م ، في جلاء هيئة الرهبان
السائحين الذين لا ينتمون إلى المسيحية أو إلى الإسلام ، فتسمّى « رهبان الزنادقة » ؛
وهي تسمية غير دقيقة ، ولكنها على الرغم من ذلك لا يمكن أن تقتصر على المانويين
وحدهم ، ويؤيد هذا الحالة التي نحن بصدددها .

وقد ذكر من روى عنه الجاحظ هذا الخبر ، وهو أن هؤلاء الرهبان السائلين كانوا لا يقومون بأسفارهم إلا أزواجاً ، وعرف بالملاحظة الدقيقة أنه عند رؤية أحدهما ، فن اليسير دائماً أن يكتشف زميله على مقربة منه .

وتنحصر طريقهم في أن لا يقضوا ليلتين متواليتين في مكان واحد ، وأنهم يقرنون حياتهم البدوية بصفات أربعة : وهي القدس والطهر والصدق والمسكنة .

وفي إحدى القصص التي تفصل حياة التسول عند بعض هؤلاء الرهبان ، نجد أنها تنتهي إلى هذه الخاتمة ، وهي أن راهباً فضل أن يتهم بالسرقة ، وأن يحتمل راضياً سوء المعاملة ، على أن يذكر أن طائراً كان هو السارق لأنه لا يريد أن يكون سبباً في قتل كائن حي^(٨٣) وإذا لم يكن هؤلاء القوم من « السادو » الهنود أو من الرهبان البوذيين ، فهم على الأقل من هؤلاء الذين يسرون على نهجهم ، ويقلدون طريقة عيشهم ونظرهم للحياة .

ومن هذه النواحي ، وبسبب مثل هذه المشاهدات والتجارب وصنوف الخالطة ، تأثرت حركة التصوف الإسلامي في بدايتها تأثراً يكشف لنا ، بسبب زعمها الأصلية . عن صلتها الوثيقة بالأفكار الهندية .

ويمكننا مثلاً أن ندلل على أثر البوذية ، بكثرة ماورد في المؤلفات الصوفية الإسلامية من استشهادها بمثال الملك القوي الذي يذر ملكه الدنيوي بعيداً ناهذاً العالم وما فيه^(٨٤) .

وفي الحق أن تصوير هذه الفسكرة في الكتب الصوفية بشتى الطرق ، ومنها القصص ، هو تصوير قاصر ضئيل ، لا يدرك المظلمة الباهرة ولا الروعة الأخاذة التي نلمسها في سيرة بوذا .

ومن هذه القصص أن ملكاً ذا صولة وقوة ، لمح يوماً في لحيته شعرين بيضاوين فانتزعهما ، فمادتا إلى الظهور ، وظل الأمر هكذا ، فدفعه هذا إلى التفكير ، فقتل في نفسه : « إنهما رسولان بعثهما الله إلي لينذراني وبحضاني على أن أهب الدنيا وأن أخصص نفسي لعبادة الله ، فعلى إذن أن أطيعهما » .

وعندئذ ، هجر مملكته فجأة ، وأخذ يسبح في الأرض ، يحوب الفياق والنابات

مخصصاً نفسه لعبادة الله إلى أن قضى نحبه^(٨٥) . وتوجد طائفة كبيرة من قصص الزهد ونوادر الورع ، يدور فيها المباحث على التمسك والتصوف ، وعلى النفور من الملك والسلطان .

ومن الشواهد القوية التي ينبغي أن تُعَد قاطعة في الموضوع الذي نعالجه أن قصة أحد أئمة الصوفية الكبار في الإسلام تشبه السمات البارزة في سيرة بوذا ، وأريد بهذا قصة الولي إبراهيم بن أدهم المتوفى فيما بين سنتي ١٦٠ ، ١٦٢ هـ = ٧٧٦ — ٧٧٨ م . وقد اختلفت القصص الخاصة بحياته في بواطن فراره من الدنيا ، ولكن كل الروايات تدور في جوهرها على الفكرة ذاتها ؛ فهي تخبرنا أن إبراهيم كان ابن ملك من ملوك بلخ (الذي حزم أمره في بعض الروايات عند ما سمع صوتاً من السماء يناديه ، وفي روايات أخرى بسبب تفكيره في الحياة التي لا تشوبها نوازع أو حاجات ، وذلك عند ما أطل من نافذة قصره فرأى رجلاً فقيراً) ، فخلع ثوب الإمارة ورمى به بعيداً وأبدله بأطمار سائل ، ثم غادر قصره وهجر كل ما يربطه بالعالم حتى زوجه وأولاده ، وأوى إلى الصحراء حيث عاش سائحاً عابداً .

على أن بين البواطن المختلفة لاعتزال هذا الأمير ، باعناً يستحق التفاتاً خاصاً ذكره جلال الدين الرومي ؛ وهو أن رجال الحرس في قصر إبراهيم بن أدهم سمعوا ذات ليلة جلبة صاحبة فوق سطح القصر ، وعند ما ذهبوا لاجتلاء الخبر ، فاجأوا قوماً يدعون أنهم يبحثون عن إبلهم الضالة ، فاقننهم هؤلاء المتحتمين للقصر إلى الأمير .

ولما سألهم : « هل حدث أن تفقدوا إبله فوق سطوح المنازل ؟ » أجابوا : « نحن لا نعمل إلا اقتداء بك أنت الذي تسمى إلى الاتحاد بالله ، بينما أنت جالس على عرشك ، فهل لرجل في مثل هذا المقام يستطيع أن يقترب من الله ؟ » فكان من هذا أن هرب الأمير من القصر ولم يره أحد منذ ذلك الوقت^(٨٦) .

٩ — ومهما يكن ، فقد أثرت العقائد الهندية في الآراء الصوفية الإسلامية ، فاكتمت بفضل هذا التأثير قوة وعمقا ونفاذاً . ففكرة الاتحاد أو وحدة الوجود تخطت الصورة التي انتحلها الصوفية من الأفلاطونية الحديثة ، غير أن نظرية الصوفيتين (١١)

في فناء الشخصية هي التي تقترب وحدها من فكرة الجوهر الذاتي الهندية « آتمان — Atman » إذا لم تكن تتفق معها تماماً ؛ ويطلق الصوفيون على هذه الحالة لفظ « الفناء »^(٨٧) أو « المحو » أو « الاستهلاك » .

وهي حالة يتمذر تعريفها ؛ بل يزعم الصوفيون أنها لا تحتل تعريفاً واحداً يمكن الاختصار عليه دون غيره ، ويرون أنها تتجلى كمعرفة لدنية تتجاوز قيود المنطق وأغلاله ؛ ذلك بأنه « حينما يرتبط الفاني بالخالد لا يبقى للفاني وجود ، ولست تسمع أو ترى سوى الله عند ما تبلغ مرتبة هذا اليقين ، وهو يقينك بأنه ما من موجود بحق سوى الله ، فإذا عرفت نفسك فأنت هو وأنت متحد به ، وليس سواء بوجود » ، فشرط الفناء في الله هو تلاشي شخصية الإنسان وانعدام شعوره بوجوده :

« دعني أتلأش وأفن فإن الفناء يصيحبني في أنعام » « الأراغن »

« بأننا إليه نعود »^(٨٨) .

وهكذا يمحى الفرد في الذات السكينة الإلهية ، ولا يستطيع المكان أو الزمان ، بل كيفات الوجود وخصائصه ، أن تحد هذه الذات غير المتناهية ؛ فإن الإنسان يرتقي إلى الاتحاد بأصل كل الكائنات ، وإدراك هذا الأصل مما يتجاوز حدود كل علم ومعرفة .

وكما أن المرء في البوذية لكي يبلغ أرقى درجات الفناء ، يتقدم مرحلة مرحلة ، متبعاً طريقاً يتكون من ثمانية مراحل ، وهو « الطريق السوي النبيل » ، فللصوفية « طريقها » ومراتب الترقى فيها ، والسائرون فيها يسمون أهل السلوك .

ومهما تباينت معالم الطريق عند البوذيين والصوفيين ، فهما يشتركان في صدورهما عن مبدأ واحد ، ويتفقان في أن التأمل^(٨٩) — ويسمى عند الصوفيين « المراقبة » أو « الديانة » — يشغل مكاناً مهماً كمرحلة إعدادية للسير نحو أعلى مراتب الكمال ، وذلك حينما يصبح التأمل وموضع التأمل شيئاً واحداً .

هذا هو الشعور الذاتي بالوحدانية ، وهو غاية التوحيد عند الصوفيين ، ويختلف اختلافاً جوهرياً عن عقيدة الوحدانية في الإسلام العادي . ومما هو حري بالذكر أن

أحد الصوفيين يذهب إلى حد القول بأن من الشرك أن يزعم الإنسان بأنه يعرف الله ؛
إذ أن هذه العبارة تفيد الثنائية بين العارف وموضع المعرفة ، وهذه الفكرة توجد
أيضاً في الثيوصوفية الهندية^(٩٠) .

١٠ — والصوفية ، كنظام من النظم ، تشكلت في الحياة العملية على هيئة طرق
وطوائف يعمل أفرادها على غرس التصورات الصوفية للدين والدنيا ، وقد ارتبط
أفرادها شيئاً فشيئاً في جماعات منذ عهد بعيد حوالى سنة ١٥٠ هـ / ٧٧٠ م ، وذلك في
منازل خاصة وصوامع منعزلة ، حيث يعيشون بعيداً عن جلبة الدنيا وضجيجها وفق
مثلهم النفسية العليا ، ويشتركون معاً في أداء الشعائر والسنن التي تفرضها .

ومن اليسر أن نلاحظ أثر العقائد الهندية في تطور حياة الزهد والاعتكاف في
هذه الصوامع ، كما نلاحظ أن حياة التسول التي يحياها الصوفيون والتي تدفعهم إلى
ترك جماعتهم ما هي إلا صورة تحاكي حياة الرهبان السائلين الهنود « السادو » ، وهذا
فضلاً عن أن أثر الأفلاطونية الحديثة وحدها في التصوف الإسلامي لا يكفي لتفسير
الممارسة العملية لشعائر الزهد الصوفى .

ومما يدل أيضاً على أثر العقائد الهندية ، أن المرید عند ما يتم قبوله في الجماعة
الصوفية يُمنح خرقة تعتبر رمزاً للفقير واعتزال الدنيا ، وقد أوجدت القصص
الصوفية تبعاً لأساطيرها ومنهاجها أصلاً للخرقة في السيرة النبوية^{*} ، وربطت موضوعها
بالنبي نفسه^(٩١) .

ولكننا لا نستطيع أن نتجاهل أن الخرقة كرمز للاندماج في الجماعة الصوفية

* يقول إن القصص الصوفية وجدت أصلاً للخرقة يتصل بالنبي نفسه مع أن أصلها هندي
والمحدثون سبقوا بالحكم بأن هذه الأحاديث موضوعة لا أصل لها ، وسواء كان أصلها هندياً
أو غير ذلك ، فهذا لا يعني . قال ابن الربيع الشيبانى الزيدى في كتابه : تمييز الطيب والخبيث
فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث ، : « ليس للخرقة الصوفية ، وكون الحسن البصرى لبسها
من على ، قال ابن دحية وابن الصلاح إنه باطل ... ولم يرد في خبر صحيح ولا حسن ولا ضعيف
أن النبي صلى الله عليه وسلم ألبس الخرقة على الصورة المتعارفة بين الصوفية لأحد من أصحابه ،
ولا أمر أحداً من أصحابه بفعل ذلك ، وكل ما يروى في ذلك صريحاً فباطل . ثم قال : إن من
الكذب المفتري قول من قال إن علياً ألبس الخرقة الحسن البصرى ؛ فإن أئمة الحديث لم يثبتوا
للحسن من على سماعاً . فضلاً عن أن يلبسه الخرقة » .

تشبه طريقة الاندماج في جماعة « البيكشر » الهندية الذي يتم بتسلم الثوب ومعرفة القواعد والآداب^(٩٢) التي يتحتم على الريد اتباعها .

فالأشكال السكثيرة للرياضات الدينية المتعلقة بالذكر في الجماعات الصوفية ، وكذا الوسائط التي تستخدم للوصول إلى الانجذاب والنشوة - نظام التنفس^(٩٣) - أرجمها « كريمر » إلى أصولها الهندية التي أثبت صدورها عنها .

ويوجد بين أساليب التبعيد الصوفي هذه ؛ طريقة ذاعت ذيوماً عظيماً حتى تجاوزت البيئات الصوفية إلى غيرها وهي المسبحة والتسبيح ، وهما يرجعان دون ريب إلى أصل هندي . وقد ثبتت مزاولة التسبيح في الإسلام منذ القرن التاسع الميلادي ، وبدأ على وجه الدقة في شرق العالم الإسلامي حيث اشتد تأثير طرق الصوفية بالأفكار والأساليب الهندية .

وقد كان لازماً على هذه البدعة الجديدة - ككل بدعة ناشئة أن تدفع عن نفسها شجاعت من يقف في وجه كل أمر مستحدث في الدين ، وحتى في القرن الخامس عشر الميلادي التزم السيوطي أن يدافع عن المسبحة والتسبيح الذي كان منذ ذلك الوقت مستحباً شائعاً^(٩٤) .

ولهذا ، لكي تقدر التصوف الإسلامي تقديرًا صحيحاً من الوجهة التاريخية ، يجب أن لا ننفل مطلقاً الأثر الهندي الذي ساهم في بناء هذا النظام الديني المتولد عن الأفلاطونية الحديثة وقد حُقَّ « اسنوك هيرجرونيه » ، في درسه الافتتاحي بليدن : أن يذكر من بين الشواهد الدالة على الأثر الهندي في الإسلام في بلاد الهند الشرقية هذه الظاهرة ، وهي أن الآراء الصوفية في هذه البلاد تتألف منها دعامة الأفكار الدينية ومادتها ، حتى الشعبية منها^(٩٥) .

إلى هنا نرانا قد تتبعنا في الصورة ، التي رسمناها للفكرة الصوفية ، الميزات العامة البارزة في الحركة الصوفية ، كما تتمثل لنا في أوج نموها وتطورها ، وقد تكررت هذه الميزات خلال تطور تاريخي لم نحاول إجماله هنا ، وننتظر بيانه وشيكاً من أقدر المتضمنين في تاريخ التصوف الإسلامي وهو الأستاذ « رينولد نيكلسون »

والتصوف من جهة أخرى ليس نظاماً متجانساً محدوداً من حيث نظرياته أو طرقه ، بل لا يوجد تعريف مضبوط مجمع على قبوله تندرج تحته اتجاهات التصوف العامة ، فهناك على الأخص فروق لا حصر لها في تفصيلات أفكاره ورواياتها .

وزيادة على ما اعترى حركة التصوف من تطور داخلي ، فإن رد الفعل الخارجي والمؤثرات التاريخية التي غلب أثرها في البيئات الصوفية المختلفة ، أدت إلى اختلافات وتفرعات لا تحصى وانقسامات في الأساس النظري لهذا النظام ، بل تظهر هذه الاختلافات في كيفية النظر إلى فكرة التصوف نفسها^(٩٦) .

وقد تسنى « لنيكلسون » في لمحة عامة إلى تطور الصوفية^(٩٧) ، اعتماداً على المصادر العلمية والأدبية حتى القرن الخامس الهجري ، أن يجمع من التعريفات المختلفة لفكرة التصوف ثمانية وسبعين ، ومع ذلك فلا يلوح أن قائمة التعريفات قد استقصيت أو أن معينها قد نضب .

فإن أبا منصور عبد القاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ / سنة ١٠٣٧ م (وهو أحد علماء نيسابور الذي عُني في كتاباته على الأخص بتفريعات العقائد وظهور الفرق في الإسلام) قد جمع على الترتيب الأبجدي من مؤلفات أقطاب الصوفية الثقات ، ما يقرب من ألف تعريف للصوفية وفكرة التصوف^(٩٨) ، ومن الطبعي أن يقابل هذا التباين في الفكرة الأساسية للتصوف فروق كثيرة في الفروع والتفصيلات^(٩٩) .

وقد تسرب إلى الطرق الصوفية المختلفة ، تبعاً لمذاهب المؤسسين لها ، طائفة من النظريات المختلفة المتباعدة ، ولذلك نلمس كثيراً من الاختلافات الرسمية في الرياضات وسنن الزهد التي لا يتسنى ممارسة التصوف بدونها ، ونشاهد أيضاً أن تنظيم الطرق الصوفية في البلاد الإسلامية يرتكز على قواعد متنوعة ومتباينة .

ويوجد خلاف جوهري في علاقات هذه المذاهب الصوفية بالإسلام الشرعي ، فائمة التصوف الأولون ، الذين وضعوا أساس نظريات الصوفية وآرائها ، أثروا « عمل القلب » وفضلوه على الأداء الرسمي لفرائض الإسلام وأحكامه ، أو كما يقولون « عمل الجوارح » .

وإنهم لم يزعموا مع ذلك مجرد عمل الجوارح من قيمته ، أو اعتباره عملاً كالياً ،

ولكنهم لم يقرروا له قيمة أو يعتبروا له معنى إلا إذا اقترن بعمل القلب ، لأن مقومات الحياة الدينية عندهم ليست هي الجوارح وإنما هي القلوب .
وقد ظلت هذه النزعة ممثلة في تعاليم الصوفية ، وادعت أنها على وفاق مع شعار الإسلام وأحكامه الرسمية ، وذهبت إلى أن الحياة السنية الصحيحة لا تبلغ مرتبة الكمال ؛ إلا إذا أدبت الفرائض والسنن الرسمية مصحوبة بالإخلاص وصدق الشعور الباطني^(١٠٠) . ولا ينكر فربق آخر من الصوفيين القيمة النسبية لهذه الفرائض ؛ ولكنه لا يرى في هذه الشعار الظاهرية سوى أمثلة ومجازات رمزية .

وهناك فئة أخرى ترفض هذه الشعار رفضاً باتاً ؛ لأنها ترى أن مثل هذه القيود الشرعية لا تربط العارفين . وفي الواقع نجد فيها يحكي عن انعدام الوازع النفسي بانتهاك سنن الإسلام وفرائضه ، أنه ليس قاصراً على نفر من الصوفيين الذين انفردوا بهذا النقص . بل إنه شمل طوائف بأسرها من الدراويش . ولندكر منها فحسب طريقة البكطاشية^(١٠١) .

بل لانعدم أن نجد بين هؤلاء فريقاً لا يستبجح لنفسه إغفال هذه الشعار فحسب . ولكنه يرى أن من حق الصوفي أن يتخطى كافة التواميس الخلقية . وأن يخرج على العرف الاجتماعي وعلى ما يسمى « بالخير والشر » . وقدوتهم في هذا « اليوجي »^(١٠٢) للهنود وبعض الغنوصيين المسيحيين^(١٠٣) .

كما أن لهم شبيهاً بالمتصوفة الغربيين كالأمريكيين مثلاً ، الذين يستخلصون مبادئهم المأخوذة من نظرتهم الحلولية للعالم ، كما يصنع بعض متصوفة المسلمين الذين ينكرون إنكاراً قاطعاً كل الصفات الظاهرة لتلك الحياة الباطلة ؛ لأن عالم المظاهر هذا ليس له الأبهة وجود عندهم ، ولذا فهم لا يبالون بما تتطلبه هذه الحياة المتقلبة المتغيرة من مقتضيات وأحكام .

وقد أمكن تقسيم الصوفيين من ناحية علاقتهم بالشريعة إلى فريقين : أتباع الشريعة Nomiste والمتمكرين لها Anomiste ، وهذه الثنائية تذكرنا بالتضاد بين عالم الحس المتغير وعالم الحقيقة الذي أورده « كليمان » السكندري بصدد الآراء الخفية المغلفة بالحكمة التي كانت للغنوصيين في العصور القديمة .

وقد وقف الغنوصيون حيال شريعتهم موقفين متناقضين ، فحذ فريق منهم الحياة الحرة الطائفة التي لا تعباً بأحكام الدين ، بينما بالغ آخرون في التقشف والحرمان ، ودعوا إلى حياة الزهد واعتزال الدنيا ^(١٠٤) ؛ وإن الفرق بين هاتين النحلتين لشبيه لما بين المذاهب الصوفية من اختلاف .

١٢ — وتطلق كلمة الدراويش على الذين يعيشون معيشة الصوفيين ، ولكن لابد أن نغيز الصادقين منهم في محبة الله وقوة النشوة الروحية ، والذين ينشدون من الحياة الزاهدة التي خصصوها للتأمل والتفكير أن يصلوا بنفوسهم إلى مرتبة الكمال ، وبين الدراويش الرحل الذين يعيشون معيشة التسول الطليقة المأجنة ، والذين يتخذون التصوف من أجلها ذريعة للبطالة وخداع الجماهير .

هؤلاء قد نذروا أنفسهم للدعة والحمول ، وأدوا رسوم الحياة الصوفية أداءً ظاهرياً لكي ينالوا بها عيشاً خالياً من المتاعب والمشاكل ؛ وليحصلوا على ما يحتاجونه مع بقاءهم أحراراً وادعين ^(١٠٥) .

ونراهم يلوكون عبارات محبة الله ويؤمنون أنهم يسلكون الطريق ، ولكن يتمرد علينا أن نجد فيهم الصوفي الجاد الصادق :

« إن الدرويش الذي يتأمل أسرار الكون ويكتنه خفاياه ،

يوهب كل لحظة ملكاً كاملاً بغير حساب . وليس الدرويش

ذلك الذي يستجدي قوته ويتكفف الناس ، إنما الدرويش

الصادق هو الذي يهب روحه وقلمه ^(١٠٦) » .

وليس الدرويش الحقيقي بالسائل أو الطقيلي المتجول ، ومع ذلك فالتشرد يظهر لنا نواحي كثيرة لفكرة خلقية قد تهمنا من ناحية علم تاريخ الأديان . وإذا نظرنا إلى الموضوع من تلك الناحية ، فإننا نود أن نأتى هنا بنبهة عن طائفة واحدة من هؤلاء الدراويش الأحرار ، وهم الذين يسمون باللامتية أى أهل اللوم ، وهى صفة لا يختص بها الدراويش السائحون فحسب ، ولكنها تطلق أيضاً على الصوفيين المقيمين الذين هم أصدق نسكاً ، ويسمون باللامتية لأسلوب حياتهم المبكر ومنهاج تصوفهم القدر .

وتنحصر الصفة الجوهرية لهؤلاء القوم ، الذين شبهوا بحق « بالسكبيين » ، في عدم اكتراثهم ؛ وإهمالهم المتجاوز للحد لكل مظاهر الحياة الخارجية ؛ فهم يهتمون بكل ما يثير السخرية والفضيحة بمسلكتهم وما يجبر عليهم مذمة الناس لهم (١٠٧) ، ويرتكبون من الأعمال ما يُمد مخجلاً للدرجة القصوى ، ينفون بذلك تطبيق مبدئهم وهو « ازدراء الاحتقار » .

إنهم يريدون أن يعرف الناس عنهم أنهم لا يعملون لشعائر الدين ولو أنهم يعملون بها في الواقع ، ويدأبون على إثارة احتقار الناس لهم ، وغايتهم من ذلك هي أن يروضوا أنفسهم على عدم المبالاة بأحكام الناس وآرائهم ، وهم في هذا يباليون في تطبيق قاعدة صوفية عامة أوجزها جلال الدين الرومي في الحكمة التالية .

« اهجِر فرقتك وكن موضع الاحتقار ، واخلع عن نفسك ثوب الجحد ، ودع نباهة ذكرك وانشد نفور الناس وهوانهم » (١٠٨) .

والملامتية منتشرون في كافة أنحاء العالم الإسلامي . وقد أفرد الكتاني بحثاً خاصاً في صوفيِّ فاس (١٠٩) أبرز فيه صفات الملامتية في كثير من تراجم أبطالها . والمجتمع الإسلامي في آسيا الوسطى أنتج أبداع مثال للدرويش الملامتي ، وذلك في قصة الشيخ « مشرب » المجنون الحكيم والتقى الزنديق (١١٠) .

وقد بين أخيراً « ريتزنشتين » أنه بقيت عند هؤلاء القوم صفة من صفات الرهبانية القديمة ترجع إلى السكبية ، وتعمد الجراء الوقحة المتبججة فرضاً دينياً (١١١) .

١٣ — ومن أقدم الأزمنة تغلغلت التعاليم الصوفية في الأدب الفقهي واللاهوتي في الإسلام ، وضمت هذه التعاليم في صورتها الشعبية جموعاً غفيرة من المسلمين ، وظهر فعلها الصامت في شكل حركة قوية قصد بها استحداث أثر مكني نافذ في فكرة الدين والتوجيه الديني في الإسلام ، فأصبح التصوف ذا قيمة كبرى في تحديد الآراء والمظاهر الدينية الإسلامية وتكييفها .

ومع ذلك ، فلننظر أولاً في موقف الصوفية حيال النزعات السائدة في الحياة الدينية الإسلامية ، والتي كان يكافح بعضها بعضاً من أجل أن تحافظ على كيانها

من التغيير والتبديل ، ويتضح هذا الموقف مبدئياً من حيث علاقة التصوف بالفرائض والأحكام الرسمية. ونظام العقائد في الإسلام ، كما بسطه الفقهاء والمتكلمون بسطاً اعتبروه تحريراً روحياً عظيم القدر وتوسيعاً للأئقي الديني الضيق المحدود .

لقد عمل الصوفيون على أن يحل محل الطاعة العمياء التي ينجم عنها التشبك وتوهم القصور والتفريط ، التربية الذاتية التي يقوم بها الزاهد فيربي نفسه بنفسه ؛ كما حل محل التفريعات الدقيقة الملتوية للاستدلالات الكلامية الانغماس الصوفي في جوهر النفس وتحريرها من شوائب المادة وأدرانها ؛ واحتل الباعث على محبة الله المكان الأول كوسيلة للزهد والمعرفة وتجرّد الإنسان عن ذاته ؛ واعتبر التصوف الصلاة عبادة قلبية تتعارض مع عبادة الجوارح ، ووضح البون الشاسع بينهما ، بل حل علم القلب والنظر المبني على التأمل الباطني محل العلم المستمد من كتب الفقهاء .

والشريعة في الطريق الصوفي هي نقطة الابتداء ، وهي درجة من درجات التهذيب ، وتؤدي إلى الطريقة الساسية التي ينبغي السعي لها بصدق ، والتي يثاب الإنسان على آلامها بنيل الحقيقة ، وغايتها النهائية هي كسب المعرفة التي لم يصل إليها أحد ألبتة تمام الوصول ، لأن السالك إنما يكون عندئذ متأهباً للترقى إلى « علم اليقين » .

غير أن الإنسان لا يتيسر له أن يسمو إلى الإدراك المباشر « لعين اليقين » دون أن يركز فيوضاته الباطنية ومواهبه الدنية في حقيقة الذات الإلهية المتفردة بالوجود ، وعند هذه المرحلة ينعدم اعتماد السالك على السنن والتعاليم الدينية ؛ وبينما ينال الناس علوم الدرجة السابقة أي علم اليقين عن طريق الأنبياء ، نجد العلوم الإلهية الأعلى مرتبة في السكّال ، تشرق على نفس التأمل دون أدنى وساطة^(١١٣) ، وفوق هذا أيضاً توجد الدرجة العليا وهي « حق اليقين » ، وهي مرتبة ليست في الطريق الذي يسلكه الصوفي لتهذيب نفسه .

وهذا السبيل المتدرج يؤدي في جوهره إلى الإقرار بأن الصفة الظاهرية للدين لا أهمية لها ، بالنسبة للحقيقة المقدسة التي ينبغي الاتجاه نحوها ؛ « لست مسيحياً ولا يهودياً ولا مسلماً^(١١٣) » .

تعمد الفرق ، واختلاف الصيغ الدينية والعبادات والأحكام الشرعية ، يفقد كل معنى وقيمة في نفس ذلك الذى يسمى للاتحاد بالذات الإلهية ؛ فكل شئ في نظره ليس سوى حجاب يخفى الجوهر ، ولا يستطيع أن ينزع هذا الحجاب إلا مَنْ يدرك كنه الحقيقة حينما يصل إلى العلم بالذات الأزلية الحققة .

ومهما تظاهروا الصوفيون بتقدير الإسلام السننى تقديراً عالياً ، فلغالبيتهم نزعة مشتركة إلى محو الحدود التى تفصل بين العقائد والأديان ، وعندهم أن هذه العقائد كلها لها نفس القيمة النسبية إزاء الغاية المثلى التى ينبغى الوصول إليها ، كما أن هذه الأديان جميعاً تنجرد عن هذه القيمة إذا لم تنتج المحبة الإلهية ، وهذه المحبة هى التى يمكن أن تعتبر مقياساً موحداً ثابتاً لتقدير الأديان .

وقد ارتفعت بعض الأصوات منادية بأن العلم بوحداية الله يشتمل على عنصر من عناصر الاتحاد والإخاء بين البشر ، بينا الشرائع والأديان تسعى لإثارة التفرقة والانتقام فيما بينهم (١١٤) .

وزعم جلال الدين الرومى بأن الله أوحى لموسى بأن « عشاق الطفوس والشمائز طبقة ، وهؤلاء الذين احترقت قلوبهم وأرواحهم بمحبة الله يؤلفون طبقة أخرى (١١٥) » ؛ وفى ذلك يقول محيى الدين بن عربى :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح تورا ومصحف قرآن (١١٦)

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه ، فالدين دىنى وإيمانى

ويقول جلال الدين أيضاً : « إذا كانت صورة مشوقنا فى معبد أوثان ، فمن الجهل المطبق أن نطوف حول الكعبة ؛ وإذا كانت خالية من غير المحبة فعلى كنيس ، وإذا تسمننا بغير الاتحاد بذاته تعالى فى ذلك الكنيس فهو كميئتنا (١١٧) » .

والإسلام كما نرى ، ليس موضع استثناء فى دعوى الصوفيين ، وهى عدم المبالاة بالأديان كافة . وقد نُسب إلى التلمسانى ، وهو من سرىدى ابن عربى ، تلك العبارة

الشديدة : « القرآن كله شرك وإنما التوحيد في كلامنا* » ، أى في الكلام الصوفي (١١٨) .

وبجانب هذه التصريحات والمزاعم الدالة على إغفال الأركان الاعتقادية ، من حيث علاقتها بالغاية المثلى التى ينبغى أن يؤدى الدين إليها ، والدالة أيضاً على أعلى درجات التسامح ، حتى لقد قيل : « إن السبيل المؤدية إلى الله هى بقدر عدد أرواح الناس (١١٩) » — نجد هذه الفكرة القائلة بأن النحل والديانات تحول دون بلوغ هذه الغاية ، لأنها ليست من مصادر الحقيقة ، وهذه الحقيقة لا يمكن الاهتداء إليها عن طريق المنازعات المستحجرة بين الملل والنحل المختلفة :

« لا تلم الاثنين والسبعين فرقة على منازعاتها ، لأنها لا ترى الحقيقة ، وإنما تطرق باب الخرافة (١٢٠) »
(حافظ)

وليس فيما قاله أبو سعيد أبو الخير الصوفى ، لصديقه ابن سينا ، تعبيراً عن عقيدة خاصة أو رأى فريد فى بابه : « ما دامت المساجد والمدارس لم تهدم هدماً تاماً ، فسوف لا ينجز الدراويش عملهم ؛ وما دام الكفر والإيمان لم يتشابهوا ولم يتماثلا تماماً ، فما من رجل يكون صحيح الإسلام والإيمان (١٢١) » .

وهذه الآراء وأمثالها جعلت الصوفيين يلتقون بالمفكرين الأحرار فى الإسلام ، الذين وصلوا إلى هذه النتيجة ، بانين إياها على اعتبارات أخرى (١٢٢) .

وفضلاً عن أن الصوفيين يعتبرون الشريعة غاية فى ذاتها ، وأنها يمكن أن تحتفظ على الأقل بشيء من قيمتها كوسيلة من وسائل الزهد ، يذهب الصادقون منهم فى تصوفهم إلى إنكار العقائد الكلامية وما تذهب إليه من ضرورة العلم بالله عن طريق النظر الفلسفى ؛ وعندهم أن العلم ليس تفقهاً ، لأنهم لا يستمدونه من الكتب ، ولا ينالونه بالدراسة .

* نسب إلى التلصاى — وهو من تلامذة ابن عربى — هذه العبارة : « إن القرآن كله شرك ، وإنما التوحيد فى كلامنا » . ومن البين أن هذا ، إن صح من التلصاى ، فهو من شذوحت الصوفية التى تمارض الشريعة . وهذا القول يلتحق بقول الحلاج « ما فى الجبة إلا الله » ، ونحو ذلك من الشذوحت .

وقد اعتمد جلال الدين على سورة التكاثر في صوغ هذه الحكمة : « فلتدرك بقلبك علم النبي ، بلا كتاب ولا أستاذ ولا معلم^(١٢٣) » . لذلك هم غرباء عن العلم الكلاسي المألوف المستمد من الكتب ، كما تمروهم الدهشة والحيرة في حضرة العلماء وطلاب الحديث ، ويقولون عن هؤلاء : « إنهم يشوشون علينا أوقاتنا^(١٢٤) » .

وإذا كانت الغاية عند الصوفيين هي معرفة الحقيقة ، ففيم تجدى البراهين والاستدلالات التي يرى أصحاب العقائد شدة الحاجة إليها ، ويحتملونها بصورة قاطمة ، والتي يجمل الكثيرون منهم الإيمان الديني متوقفاً على العلم بها ؟

يقول ابن عربي إن من يؤمن بانياً إيمانه على البراهين والاستدلالات ، لا يمكن الوثوق بإيمانه ؛ لأنه مستمد من الفكر والنظر ، ولهذا فهو إيمان يتأثر بالاعتراضات^(١٢٥) .

وليس الحال هكذا في الإيمان النفسى ، الذى مركزه القلب ، والذى لا يمكن أن يدحض ؛ فكل علم يستند إلى النظر والفكر ليس علماً صحيحاً موثقاً به ، لأنه قد يزعمه الشك والاضطراب . وفي هذا يقول جلال الدين : « يغلب على جماعة الماشقين حال أخرى ، لأن في خمر المحبة نشوة لا يدركها سواهم ، وشتان ما بين المحبة القلبية والعلم الذى يكتب بالدراسة^(١٢٦) » .

فالطريقة الصوفية لا تدفع بالمرء إلى دقائق المجادلات ، أو تحمله على اجتياز مسالكها الملتوية المسببة للدوار ، والسير في أخاديد الاستدلالات وخوائق القياسات ؛ فاليقين لا ينال باستنباطات المتكلمين البارة ، وإنما يستطيع الصوفى أن يغترف المعرفة من أعماق القلب ، وأن يجد في التأمل الباطنى السبيل الأوحى للوصول إليها ؛ فالصوفية كما يقول القشيري ، هم من أهل الوصال والناس أهل الاستدلال^(١٢٧) .

وقد سبق أن ذهب أحد الصوفية إلى حد القول « بأنه عندما تتجلى الحقيقة يرتد العقل ؛ لأن العقل هو الأداة التي تستخدم لمعرفة المبودية ، وليس للوقوف على السكينة الحقيقي للربوبية^(١٢٨) » .

إن هذا إنكار قاطع لنظرية العلم عند علماء الكلام الذين يقدسون العقل^(١٢٩) . وما أنقل تحديددهم لدى حرية الاختيار ، وما أبغضه لدى قوم كالصوفيين يمشون في

اللاشهاية ، و يرون العمل الإرادى المنفرد قطرة حقيرة فى المحيط العالمى ، وذرة صغيرة فى سناء القدرة الإلهية المطلقة ! فالرجل الذى تجرد عن نفسه ونبذ كل رغبة خاصة ، لا يستطيع أن يستمع إلى بحث يتعلق بالإرادة أو بخلق الإنسان لأفعاله .

وكم يبدو لهؤلاء الصوفيين أن من لغو القول وسقطته البحث فى أفعال الإنسان والمناقشة فيها ، تلك الأفعال التى لا يستطيعون فهمها إلا على سبيل النفي والإنكار !

كما نجد أحياناً أن كبار الصوفيين فى بعض المذاهب الفقهية ينسكرون علم الكلام فى لهجة قاسية ، وإن كان ذلك حقيقة لبواطن غير هذه ، مثل عبد القادر الجيلانى وأبى إسماعيل الهروى المتوفى سنة ٤٨١ هـ / ١٠٨٨ م من الحنابلة — والأخير كتب بحثاً موجزاً فى التصوف — ورويم وابن عربى من الظاهرية القريبة من مذهب الحنابلة (١٣٠) .

كذلك تغير النظر إلى المثل الأعلى للحياة الإسلامية ، فأصبح ينظر إليه من وجهة تخالف تلك التى أقرتها تعاليم المذاهب السنية . وهكذا أثر الصوفيون أثراً قريباً على الجماهير الخاضعة لنفوذهم ؛ فقلَّ إعجاب الناس بتلك السمعة العسكرية التى كانت لأبطال الإسلام وكماته — والشهداء الأقدمون ما كانوا إلا من فئة المجاهدين — فانصرفوا عنها ، وولوا وجوههم نحو صور الزهاد الشاحبة ، وأجسام العباد الهزيلة ، والرهبان المنقطعين فى الصوامع .

بل إن الأبطال الأقدمين فى عصور الإسلام الأولى الذين كانوا مثلاً يحتذى ، صار لزاماً أن يحصلوا على صفات البطولة الجديدة ، أى أنهم جردوا من سيرتهم ، وألبسوا أزدية الصوف (١٣١) .

١٤ — وينبغى أن نتوقع مجافاة أهل السنة للصوفيين ، وعدم انطواء نفوسهم على نية حسنة لهم ، وأما أكثر اللزمات الساخرة التى وجهها أهل السنة إلى اللباس الصوفى الذى ينسبون إليه (١٣٢) .

• يذكر المؤلف أخيراً أن مؤرخى رجالات الإسلام وأبائهم جردوهم أخيراً من سيوفهم ، وألبسهم أزدية الصوف الخ . وانتصوف الحق لا يختلف فى القديم عن الحديث ؛ فهو مجاهدة النفس ، واتباع الآداب الشرعية ، والوقوف عند حدود الله . وما خالف ذلك فهو رد على صاحبه .

فقد روى الأصمعي (المتوفى سنة ٢١٦ هـ سنة ٨٣١ م) اللغوي أن فقيهاً معاصراً له ، تكلم الناس في مجلسه بشأن القوم الذين يسرون في مهابة ووقار ، مرتدين ثياب التائبين الخشنه ، فقال الفقيه : « ما علمت أن القدر من الدين (١٣٣) » .

ومن اليسير أن ندرك كيف أن تعاليمهم ، وربما موقفهم الديني أيضاً ، وإهالهم لشعائر الإسلام إهالاً دفع بهم في كثير من الأحيان إلى حد إنكار كافة فرائضه وسننه (١٣٤) ، وقد جرّ عليهم الهجمات القاسية والحملات العنيفة . وقد أتاح الصوفيون ، بسبب حسن نيّتهم وإخلاصهم ، المجال لفقهاء السنة لاتهامهم بالزندقة ، وهي تهمة يتهم بها كل من يفكر تفكيراً حراً ولا يسلك سبيل السنة المعبدة .

لقد كان هؤلاء الصوفيون يتحدثون بانّة لا بد أنها بدت شديدة الغرابة والشذوذ في نظر فقهاء أهل السنّة ، الذين وصموا أبا سعيد الخراز بالكفر لورود العبارة التالية في إحدى مؤلفاته : « إن من يعود إلى ربه يتشبث به وينتهي إلى جواره ، وينسى كل ما سواه ، ولو سألته عن مأتاه ومآبه ، لا يقدر أن يجيب بشيء سوى الله (١٣٥) » .

وإذا بدت على عبارة كهذه شبهة الزندقة ، فكم يشتد عبوس الفقهاء وتتجهّم وجوههم من سماع أحاديث الصوفية في الفناء والبقاء واتحاد الإنسان بالذات الإلهية وغير ذلك ! وكما يهيج غضبهم من مشاهدة بدع المتصوفة ، التي منها ما ظهر في عصر سابق كالرقص الصوفي !

وكان من ذلك أنه في نهاية القرن التاسع الميلادي ، عندما غلبت على بغداد الروح السنية المتعصبة ، تعرض كثير من مشاهير الصوفية للمطاردة والاضطهاد على أسلوب محاكم التفتيش (١٣٦) . وإن في كلمة الجنيد أحد كبار صوفي المدرسة القديمة وهي : « لا يصل امرؤ إلى مرتبة الحقيقة ، ما لم يعامله ألف صديق له كأنه زنديق (١٣٧) » ، لدلالة قوية على روح هذا العصر ؛ فإذا اندفع أحد الصوفيين إلى أبعد من هذا المدى في نتائج الاتحاد بالذات الإلهية ، فصيره إلى الجلاد ، كما حدث للحلاج والشلمغاني .

١٥ — وإذا أردنا بحث العلاقة بين التصوف والإسلام السني ، فإنه يسترعى

اتباعنا خاصة ظاهرتان في كليهما دلالة على الرغبة في التوفيق بين النظامين المتعارضين : الأولى من جانب الصوفية ، والثانية من أهل السنة .

والأولى تبين لنا أن الصوفيين أنفسهم شعروا بالحاجة إلى أن يلفظوا ولو ظاهرياً من حدة منافعهم لشعائر الإسلام ، وألا يخلقوا في نفوس خصومهم تحاملاً وهمياً يصم الصوفية بمجرد الإسلام .

كما أحسوا بأن الميل المضاد « اللاسمية » الغالب على الصوفية أثار قلقاً واضطراباً شديدين ؛ حتى في البيئات الصوفية الأقل تطرفاً التي لم يألم رجالها من الإضرار بالشرع الإسلامى وإهماله ، ونددوا بهذه الحركة ؛ ورأوا فيها نذير انحلال التصوف واندثاره (١٣٨) .

فالطريقة والحقيقة تفترضان وجود الشريعة ، وبدونها ليس للطريقة الصوفية أية دلالة ، لأن الشريعة هى الباب الموصل إليها : « واثتوا البيوت من أبوابها » .

ولدينا أهم الشواهد وأقواها في الدلالة على رد الفعل الداخلى لحركة التصوف في رسالة الشيخ الصوفى الكبير ، عبد الكريم بن هوازن القشبرى المتوفى سنة ٥٤٣٧ هـ سنة ١٠٤٥ م ، التى وجهها إلى الجماعات الصوفية فى كافة أنحاء البلاد الإسلامية ، وهى رسالة لا يبنى أن نتصورها شيئاً شبيهاً برسالة تبث فى واجبات الوعاظ ورجال الدين .

إنها كتاب ضخيم جعلته طبعة القاهرة لا تقل صفحاته عن ٢٤٤ صحيفة من الطباعة الضيقة المتراسة ، ويشتمل على تصوير أعلام الصوفية الكبار ومنتخبات من حكمهم وأقوالهم الماثورة ، مضافاً إليها موجز للمبادئ الرئيسية للتصوف ، ويشيع فيه كله الميل إلى إقرار الوفاق والانسجام بين الشريعة والتصوف ، وإثبات أن الأقطاب الحقيقيين المذهب الصوفى يستذكرون مناوأة الإسلام القائم ، ومن ثم يجب على الصوفى الصادق أن يكون مسالماً حقاً بالمعنى المصطلح عليه عند أهل السنة .

وهنا نلاحظ أن الحاجة لمثل هذا الكتاب تبين ، بجلاء المناوأة القوية التى عظمت واشتدت بين التيارين فى القرن الخامس الهجرى والحادى عشر الميلادى .

يقول القشيري لأصحابه : « اعلّموا أن المحققين من هذه الطائفة انقراض أكثرهم .
ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم ؛ حصلت الفترة في هذه الطريقة ،
لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة ؛ مضى الشيوخ الذين كان بهم اعتداء ، وقل الشباب
الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء ؛ وزال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع
وقوى رباطه ، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ؛ فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق
ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا
بالصوم والصلاة ، وركضوا في ميدان الغفلات . . . ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء
هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال ، وادعوا أنهم تحرروا عن رقب
الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال . . . وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية ، واختطفوا عنهم
بالسكينة ، وزالت عنهم أحكام البشرية » .

ولملاج هذه الحالة كتب القشيري رسالته التي كان لها دوى عظيم في العالم الصوفي ،
وساعدت على إعادة الروابط التي كادت أن تنفصم بين السُّنة والصوفية .

١٦ — والظاهرة الثانية التي بقي علينا أن نذكرها هي إحدى الظواهر القويمة
الأثر ، التي بدأت عهداً جديداً في تاريخ العلوم الدينية الإسلامية . وقد ظهرت بعد
القشيري بقليل ، وهي التي تمثل الجهود التي بذلت للتوفيق بين التصوف والشريعة
والتي صدرت من الناحية المقابلة للناحية السابقة .

فبينما أخذت الحركة السابقة على عاتقها أن تناهض عدمية « nihilisme » الصوفيين
لأنها كانت رد فعل من الإسلام السنّي لمقاومة تعاليمهم ، نرى حركة مقابلة ، وهي
تسرب الآراء الصوفية وانتقالها إلى أهل السُّنة .

وتربط هذه الظاهرة باسم أحد فقهاء الإسلام الأعلام وهو أبو حامد محمد الغزالي
المتوفى سنة ٥٠٥ سنة ١١١١ م ، المعروف عند جدلي أوروبا المسيحيين في العصور
الواسطى باسم Algazel, Abuhamet .

وكم كان أثر الغزالي قوياً فمალًا في المسائل والموضوعات الدينية الإسلامية كما وصلت
إليه حتى عصره من نمو وتطور ، وكان الفكر الديني في عهده قد غمره الجدل النقهي
ودقائق الكلاميين المتتوية ، وهو ما نتج عن تطوير شريعة الإسلام وعتيدته .

ولقد اشتغل الغزالي نفسه بهذه العلوم ، وكان أستاذاً قديراً وكاتباً جيداً بكل معنى هاتين الكلمتين ، وكان إحدى مفاخر المدرسة النظامية التي أسست ببغداد في ذلك الوقت ، وكتاباته الفقهية تعد مرجعاً من المراجع الرئيسية في المذهب الشافعي .

وقد أنهت سنة ١٠٩٥ م الأزمة النفسية التي صادفته في حياته ، بأن انقطع عن جهوده العلمية الموقفة ، وزهد المنزلة الرفيعة التي أكسبه إياها توفيقه في الدرس والتعليم واعتزل ليقضى ما بقى من حياته مستغرقاً في التأمل والتفكير ، وليطوى نفسه في عزلة الصوامع النائية عن مساجد دمشق وبيت المقدس .

ومن هذه الصوامع التي نظرة فاحصة ناقدة على التيارات الغالبة على الروح الدينية الإسلامية التي جهد كثيراً للتحرر منها ظاهراً وباطناً بمزائه واعتكافه .

وكان من نتائج تحرره من هذه الاتجاهات والتيارات ، التي أدرك شدة ما تجلبه من ضرر ومفسدة بالمثل العليا الدينية : في الحياة العامة والعملية ، أن أخرج للناس كتباً محكمة رصينة ، خالف فيها أساليب الفقهاء المزهوين بعلومهم ، وعرض فيها منهاجاً منسجماً متماسكاً ، رأى وجوب الأخذ به لإعادة بناء العلوم الدينية الإسلامية ، كما أنه في مباحثه الأخرى التي هي أقل بسطاً وتفصيلاً كشف في عبارة قوية أخاذة بعض نواحي فكره الديني .

وقد رأى على الأخص هذا الخطر مجسماً في عنصريين من عناصر النشاط في العلوم الشرعية ، كانا في نظره من ألد أعداء الديانة القلبية النفسية ، وهما : الدقائق الجدلية في العقائد ، والتفريعات الملتوية في الفقه ؛ وهما ما عمر ساحة العلوم الدينية ، وقوض صرح الروح الدينية العامة . كما خاض بنفسه ضروب الفلسفة ومسالكها ، ولم يستطع أثبتة أن يتخلص تخلصاً تاماً من الأثر الذي كان لها في تكوين فكره الديني (١٣٩) .

ومع ذلك فهو في إحدى مؤلفاته التي ذاع صيتها بين الكتب الفلسفية في العصور الوسطى وهو : « تهافت الفلاسفة » ، أعلن حرباً لا هوادة فيها على فلسفة ابن سينا المشائية ، مُظهراً ما اشتعلت عليه من ضعف وتناقض ، كما أنه ندد بمفالات الكلاميين في أقيستهم ، وعدّها إسراراً عقلياً لا غناء فيه ، يكدر صفاء العاطفة الدينية وصدق انبعاثها ، ولا يتفق مع بساطة الفكر الديني وخفة مؤثرته .

بل إن هذه المغالطات في رأيه ضارة وخيمة العاقبة ، ولا سيما إذا تجاوزت جدران المدارس الكلامية — كما يطالب بذلك الكلاميون — واستقرت في أذهان العامة ، فلا يزالون منها إلا بلبله فبكرهم وزعزعة إيمانهم .

وقد وجه الغزالي هجماته ، بدرجة أشد وأقسى ، إلى أهل الفقه ومجادلاتهم الشرعية ، واستطاع هنا أن يستعين بتجاربه الشخصية ؛ فهو من أجل أن يمتكف في صوامع النساك ترك منصبه الكبير في أعظم جامعة إسلامية ، بل إنه نبه ذكره وعلا شأنه بما صنعه من مؤلفات في علوم الفقه التي جرد عليها فيما بعد سهام نقده .

وعلى الرغم من تسليمه بقيمة هذه الأبحاث وخطورها في الحياة العملية ، فقد أخذ يستنكر منذ ذلك الوقت ، ما يصنعه الفقهاء من مزج أمور الدين بالمجادلات الفقهية ، وذهب إلى أن هذا النوع من الدراسات التي خلع عليها أصحابها التفهيمون المزهوون ثوب القداسة وجلالة القدر ، ليس هناك ما هو أبعد منها عن الدين وأكثر التصاقاً بشئون الدنيا ، وليس ما هو أقوى منها ارتباطاً بمطالب العصر ومقتضياته .

فالنجاة في الآخرة لا يضمنها المرء البحث في الأحكام الشرعية المدنية في عقود البيع وقواعد الإرث وسائر التعقيدات والدقائق والتفاريع ، التي أضيفت إليها خلال العصور المختلفة ، والتي ثبتت دعائها ، بعد أن أحلها أصحابها مكانة دينية عالية ليست أهلها ، وأصبحت ذريعة للفساد الخلق عند من يعدها أعظم عناصر علم الكلام قيمة وخطراً ، واتخذها فقهاؤها وسيلة لإشباع مطامعهم الدنيوية والاسترسال في غرورهم الكاذب .

كما ذم الغزالي كذلك الأبحاث الملتوية والمنازعات التافهة في الخلاقات التعمدية بين المذاهب ، وندد بها في عبارات قوية قارصة ، معتبراً إياها اشتغالا بما لا طائل تحته ، وبما هو أدعى إلى إفساد الروح الدينية ^(١٠٠) ، وأشار بوجود تنمية الشموخ الديني في النفس كتجربة ذاتية قلبية بين المرء ونفسه ، وذلك بدلا من العناية بالطرائق الجدلية والكلاسية الخاصة بأهل الفقه والمقائد .

وأخيراً وجد أن لب الحياة الدينية وجوهرها ، هو أن يسمو الإنسان بنفسه

إلى حالة التأمل والشعور بالتوكل ، على أن تكون محبة الله الباعث الرئيسى لكل ما يصدر عنه من فعل . وكما حلل العواطف الخلقية تحليلًا عامًا في قدرة بارعة ، فقد أفرد في دراسته بحثاً عميقاً مستفيضاً عالج فيه الباعث الرئيسى ، وأرشد عن الذى يجب أن يسلكه لبلوغ هذه الغاية .

وبهذه المبادئ . خلص الغزالي الصوفية من عزلتها التى ألغىها عليها . وأنقذها من انفصالها عن الديانة الرسمية ، وجعل منها عنصراً عادياً مألوفاً فى الحياة الدينية فى الإسلام ، ورغب فى الاستعانة بالآراء ، والتعاليم المتعلقة بالتصوف السكى ينفث فى المظاهر الدينية الرسمية الجامة قوة روحية .

وقد اندمج الغزالي فى سلك الصوفيين ، وعاش على طريقتهم ، ولم يبعده عنهم إلا رفضه غايتهم المثلى وهى الحلول . وإنكارهم لأحكام الشريعة واحتقارهم لها . ولم يخرج الغزالي بم رأى عن جادة السنة ، إنما رغب فحسب فى أن يجعل لتعاليمها وأحكامها تأثيراً على حياة المسلم أعظم نبلا وأوثق اتصالاً بالقلب ، وأن يقرب بينها وبين المثل الأعلى الذى يبغيه ويحبذه للحياة الدينية .

ومن جيد حكمه : « فاعلم أن الساعى إلى الله تعالى لينال قربه هو القلب دون البدن ، ولست أعنى بالقلب اللحم المحسوس ، بل هو سر من أسرار الله عز وجل لا يدركه الحس ^(١٤١) » .

وقد عالج الأحكام والسنن الشرعية من هذا الوجه وبهذه الروح ، فى مؤلفه المنسق الكبير الذى توجه بهذا العنوان الفاخر : « إحياء علوم الدين » ، لو توفقه بقيمته فى الإصلاح والتهذيب ، ولاقتناعه بأن العناية قيمضته ليعث فى الرقات الهامدة للفقهاء الإسلامى الرسمى حياة جديدة .

وقد حذا حذو من سبقه من المصلحين ، وجعل نفسه من زميرتهم ، لأنه اجتنب الاستعانة بفكرة التجديد ، ولم يعتبر عمله تجديدياً ، وإنما هو إعادة السنن القديمة إلى حالها الأول ، تلك السنن التى تطرق إليها التغيير والفساد فى العصور التالية .

كما اتجه نظره فى حماسة وإعجاب إلى الحياة القلبية الصادقة المفعمة بالإيمان التى كان يحياها المسلمون فى عصر الإسلام الأولى ، وعزز انتقاده واستنكاره بما ساقه

من الأمثلة المستخلصة من عصر الصحابة ، وبهذا جمل مذهبه متفقاً مع السنة .
إنه في الجور الديني الذي أحاط بمصر الصحابة ، لم يرتكز التدين على الحكم
الجدلية أو الدقائق الفقهية ؛ ولذا أراد الغزالي أن يخلص الأمة الإسلامية من ضرر
الزخارف السكالية والزيادات الثانوية المفسدة للروح الدينية ، وأن يقوى الأثر التهديبي
لشريعة التي تعامى الناس عن مقاصدها وغاياتها .

وهكذا بدلا من شعور الاستنكار الصامت الضعيف الأثر الذي ملأ نفوس
الصوفيين ، ممن غمرتهم الفيوضات الربانية وتوثقت الصلة بينهم وبين مرئيتهم
المخلصين ، ونأوا عن مسالك السنة الواضحة ، جاحدين الرسوم الدينية الجامدة
والمقائد اليقينية الجافة — نهض فقيه من فقهاء السنة الأعلام ، وهو الغزالي
الذي رفع صوت احتجاجه عالياً مستنكراً ما أصاب الإسلام من تحريف وانتكاس ؛
بسبب أخطاء أعلام الفقه ، وضلالات أساطين الكلام . وما حظي به الغزالي من
توقير واحترام في كافة البيئات الإسلامية كفقيه سني ، ساعد كثيراً على أن تسكل
محاولته بالنجاح .

ولم يصادف عمل هذا الفقيه الجليل القدر معارضة ما إلا من جانب القوم الذين
تعرضت مكانتهم الدينية الرفيعة للخطر بشكل جدي ، فلم تحدث هذه المعارضة إلا مرة
واحدة ، وكان ذلك في الأندلس ، حيث قامت جماعة من الفقهاء لم يحتملوا الخط من
مقامهم ، فأوتدوا النار لإحراق كتاب الإحياء ؛ غير أن هذا لم يكن سوى مقاومة
عارضة لم يكن لها أثر دائم ، كما أن أهل الأندلس أنكروا ما صنعه فريق من فقهاءهم^(١٤٢)

وإن ما بُذل من محاولات يائسة قصد بها منع تداول هذا الكتاب ، لم يحل دون
النقد إجماع السنيين على أن ينقشوا على لوأئهم مذهب الغزالي بعد ذلك بزمان قصير ،
وأن يحيطوا شخصه بهالة القداسة ، كما حياء الخلف اعترافاً بفضله بلقب «محيي الدين»
و «المجدد»^(١٤٣) ، الذي أرسله الله تعالى لتفادي زهاب ريح الإسلام في فترة الانتقال
المضطربة الواقعة ما بين القرنين الخامس والسادس في حياة الإسلام .

وقد عُدَّ «الإحياء» كأنه أبدع كتاب ألف في العلوم الدينية لإحاطته بها بين دفتيه ،
حتى قيل فيه : «كاد الإحياء أن يكون قرآنًا»^(١٤٤) . واعتبرت السنة الإسلامية

الغزالي حجة ثقة يحتج به ، ولآرائه فصل الخطاب ؛ وصار اسمه شعاراً لتوحيد الصفوف في سبيل مكافحة الميول المعادية للإجماع ، كما أصبحت جهوده وترايفه بعض أحجار الراوية العظيمة الخطر في تاريخ الإسلام التهذيبي والخلق^(١٤٥) .

١٧ — وإذا أمكننا أن نجارى المسلمين في اعتبار الغزالي مجدداً للإسلام ، فإننا نريد أن ننوه أيضاً على الأخص بقدر الغزالي في ناحية من نواحي الفكر الديني ، وهذا فضلاً عن الفكرة الدينية المامة التي أشاعها ، والتي رفع بها من شأن الآراء الصوفية وجعلها من العوامل الفعالة في الحياة الدينية في الإسلام .

لقد ترفعت أغلب المذاهب الحكيمة والمبادئ الرشيدة ، التي وضعها أئمة المسلمين في صدر الإسلام ، عن مجازاة الميل إلى التكفير وذلك بصفة واضحة قاطعة ، وجهدت في أن تبين مراراً أن المرء ينبغي أن يحذر من أن يصم بالكفر^(١٤٦) — بسبب الاختلاف في الرأي — مسلماً من أهل الصلاة^(١٤٧) أو من أهل القبلة .

ولدينا بيانات جمة الفائدة تتعلق بهذا الموضوع ، دونها المقدسي^(١٤٨) الجغرافي (حوالي سنة ٩٨٥م) ، الذي اهتم في دراسته للعالم الإسلامي اهتماماً خاصاً بالنواحي الدينية .

والعقائد الإسلامية لا يمكن المقابلة بينها وبين العناصر الدينية الأساسية في أية كنيسة مسيحية ، فليس في الإسلام مجامع دينية يحصى فيها وطيس المناقشات والمجادلات ، حتى يصل المجتمعون بعد ذلك إلى وضع القواعد الدينية والصيغ الاعتقادية التي يتحتم اعتمادها بعد ذلك كرمز يدل على الدين الصحيح ؛ ولا توجد في الإسلام وظائف كهنوتية أو سلطة دينية تمثل المعيار القويم للسنة .

ولا يوجد تفسير للنصوص المقدسة أقره المسلمون وحده دون غيره ، واعتمدوا عليه في استخلاص عقائدهم ومناهج مذاهبهم .

والإجماع ، وهو السلطة العظمى عندهم التي يرجعون إليها في المسائل الدينية النظرية والعملية ، هو قوة يتسع مدى استخدامها ويتعذر ضبطها وتحييدها ، بل إن فكرة الإجماع ذاتها وضع لها الفقهاء تعريفات متباينة ، ومن العسير ، في المسائل الاعتقادية خاصة ، الاتفاق على ما ينبغي اعتباره إجماعاً دون نزاع أو جدال ، فما يراه فريق في مسألة قد لا يراه فريق آخر .

وإذا تطلبنا في نطاق السُّنة الإسلامية من عدد من كبار العلماء المختلfi النزعة من يعدُّون من الأئمة الثقات الذين يعتدُّ برأيهم ، ويعتبر هذا الرأي عنصراً أساسياً للإيمان الصحيح في الديانة المحمدية ، أن يحددوا لنا ما ينبغي أن نفهمه من كلمتي : كفر وزندقة ، نتلقى منهم أشد الإجابات تبايناً وأكثرها تناقضاً وذلك ما لم نتقدم لأشخاص ذوي نزعة مذهبية متمسكة من جامدى الفكر .

وهذه الإجابات تصدر عن أصحابها وهم يعلمون بقيمتها النظرية البحتة ، لأنه من القسوة أن يؤدى مدلول هذه التعريفات إلى البت في مسألة حياة الإنسان أو موته .

« لأن الكافر الذى صح كفره يطرد وينبذ ، ولا يبقى أهلاً لأن يتعامل الناس معه في أية تجارة ، ولا يؤاكل ، ولا يكاحه باطل ، وينبغي اجتنابه وازدراؤه ، ولا يُصَلَّى وراءه إذا أمَّ بالناس ، ولا يؤخذ بشهادته أمام القاضى ، ولا يُقبل ولياً لامرأة في نكاحها وعند موته لا يُصَلَّى عليه ، وقبل إهدار دمه يُرغَّب في العودة إلى الإسلام ويستتاب ثلاث مرات ، كما لو كان مرتداً ، فإذا لم يتب وجب قتله ^(١٤٩) » .

وهذا قول ينطوى على شدة بالغة ، غير أنه لا يفكر في تنفيذ هذه الفكرة حقيقة إلا قليل من الناس ، وقد يكونون أقاوية ضئيلة من متمسكي الحنابلة ^(١٥٠) .

ومما يدخل في باب الزرع في العقائد ، الأخذ بمبدأ حرية الإرادة الذى يرى أن الله لا يخلق أفعال الناس ، وإنما هم الذين يخلقونها . ولقد أثر عن النبي أنه قال : القدرية مجوس هذه الأمة » .

وشدد المسلمون النكير على أصحاب هذا الرأي واتخذوا حيالهم موقفاً بالغا في الشدة ، فضلا عن أن كتب التوحيد لا تقتصر في إطلاق كلمات « الكفر والفسق » على ذوى النحل الاعتقادية الحائدة عن جادة السنة والخارجة على الإجماع .

ولكننا نرى أن قوماً كهؤلاء ، كانوا في صدر الإسلام والمعصور الأولى للسُّنة موفورى الكرامة ، ملحوظى المكانة من الناحية الاجتماعية ، بل كانوا يعدون فقهاء ثقة في مسائل الشرع والعقائد ^(١٥١) .

وقلما كانوا يضارون في آرائهم أو يتمرضون لشيء من الاضطهاد ؛ ما لم نجد فيما

كان يديه كبار أهل السنة من علامات الازدراء والاشتمار نوعاً من المضايقة الشديدة، وما لم تنغال في تقدير حالات التطرف الفردية اعتماداً على أنها تمثل حكم الراى العام . ولم تؤخذ بالشدة والصرامة إلا الآراء والمذاهب المناوئة للدولة^(١٥٢) ، وسنلاحظ فى حركة الشيعة بعض النقط التى تتلاقى فيها العقائد بالقانون العام . فى ميدان العقائد قلما يحال بين المذاهب الاعتقادية وبين حرية نموها وتقدمها .

وهنا أساس هذه الظاهرة الهامة ، وهى أن الإيمان بمجموع العقائد الإسلامية ليس حتمياً فى كثير من الأحيان ، ولا بعد المسلم مسئولاً عنه ، وهذا التحرر من الإلزام والمسئولية يبدو فى صورة شاذة غير مألوفة .

على أنه لم يكن من النادر أن تتسرب إلى العقائد طائفة من الآراء الغربية التى يمكن اعتبارها تفسيراً فكاهياً للدقائق التى يعرض لها الكلاميون بصورة جدية ، والتى يمكن النظر إليها كجهود بذلوا العبالة فى التفريعات الاعتقادية إلى حد اللغو والسخف ، أكثر مما نعدّها تعبيراً عن آراء يؤمنون بها فى غمار المناقشات فى المسائل الاعتقادية التى وصلوا بها إلى غايتها .

ولم تتجه الرغبة الجدية إلى تطبيق الأحكام والعقوبات ، التى تسرى على الكفرة والزنادقة من الوجهة النظرية ، على أصحاب هذه الشنع والضلالات إلا فى القليل النادر ، وفى بعض الحالات التى بدت على الأخص على جانب كبير من الخطورة .

١٨ - غير أن روح التسامح لا تميز إلا العصر القديم الذى لم يكن النزاع فيه بين الآراء المتضاربة ، على كثرة ما شاهده من الخلاف فى الراى ، قد بلغ حد التعصب المتحزب . ولم تبد روح التعصب المقونة من الجانبين : « جانب السنيين وجانب العقلين » ، إلا بعد تفشى روح الجدل فى العقائد^(١٥٣) .

ومما بلغنا عن أخبار الأشعرى ، وهوفى لحظاته الأخيرة ، ما روى من أنه استقدم وهو على فراش الموت ، إلى بيته الذى توفى فيه بيفداد أباً على السرخسى ، واستطاع رغم انحلال قواه أن يتمم بهذه الكلمة : « أشهد أنى لم أكفر أحداً قط من أهل القبلة » .

ذلك بأن المسلمين يتجهون بأرواحهم نحو موضع واحد للعبادة ، وما يفترق فيه بعض الناس من غيرهم إن هو إلا خلاف لفظي في التعبير . حقيقة ، إنه في رواية أخرى كان آخر ما فاه به هو لعن المعتزلة ، وإني أميل إلى الأخذ بالرواية الأخيرة وتوثيقها ؛ فإن روح هذا العصر المليء بالفتن المذهبية ، تتلاءم كثيراً مع الميل إلى التكفير أكثر من الميل إلى إشاعة التسامح وتقريب شقة الخلاف .

وليس عبثاً ما ورد في عبارة قديمة ، وهي : « تنحصر عبادة التكامين في تشم الزندقة » (١٩٤) . وتمطينا المؤلفات الكلامية صورة صادقة عن هؤلاء الجهابذة ، إذ يكثر فيها التراشق بألفاظ الكفر والزندقة ، وتوجيهها إلى من يجرؤ على مخالفة المؤلف مخالفة يسيرة .

وخلال هذه المنازعات والصيغ والتفريعات المليئة بالمغالطات ، نجد الصوفية وحدها هي التي يفوح منها عبير التسامح ، وقد رأينا أنها بلغت المدى الذي أنكرت فيه المعالم الأصلية للدين . على أن الغزالي لم يتابعها إلى هذا الحد ، فكتاباتنا لا ينضب معينها ولا تضعف قوتها عندما يعمد إلى الغض والتحقيق من شأن كافة الصيغ والمغالطات الاعتقادية ، التي يدعى أصحابها أنها من القدسيات ، وأن الإنسان يتعذر عليه بدونها النجاة والخلص .

وكم يسمو أسلوبه المذهبي الجاف إلى بلاغة مؤثرة أخاذة حينما يعمل على مكافحة مثل هذه الادعاءات ودحضها ! وقد أفرد لمذهب التسامح مؤلفاً خاصاً عنوانه : « فيصل التفارقة بين الإسلام والزندقة » ، أبان فيه المسلمين أن الاتفاق على الأركان الرئيسية للدين إنما هو محك الإيمان ، وأن الخلاف بصدد الفروع الاعتقادية والتعبدية ، حتى ولو شمل إنكار الخلافة التي يقرها أهل السنة ، وما يترتب على هذا الإنكار من الاتجاه نحو الشيعة ، لا يمكن أن يعد أساساً للتكفير ، فأوصى المسلم قائلًا : « الوصية أن تكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ، ماداموا قائلين لا إله إلا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها » .

هذا ، وقد قدر الغزالي للعظيم في تاريخ الإسلام هو في بعث هذا المبدأ القديم ، وتذكير إخوانه في الدين به ، واصطناعه له اصطناعاً جدياً كسب له الأنصار والأتباع ؛

وهو بهذا كما رأينا لم ينشأ فكرة جديدة ، ولكنه حدد طريق العودة إلى فضائل المصور الماضية وروحها المثل .

وليس أدنى مما سبق صحة وصداقاً أنه أيقظ تلك الروح التي تنسكبها الناس وأنكروها ، فأغناها بمناصر صوفيته التي ألهمها ؛ وأنه تجافى المنازعات الاعتقادية والفقهية وتفادها ، تلك المنازعات التي تؤدي إلى التفرقة والانقسام ؛ وأنه نيز الحكمة المذهبية التي يعتمد بها أصحابها وينسكرون سواها ؛ وأنه رغب في توجيه نفوس إخوانه في الدين نحو الإيمان القلبي الصميم الذي يوحد الصفوف ويلمّ الشعث ، نحو العبادة التي تقام معابدها في القلوب ؛ وقد كان هذا أعظم أثر للصوفية في التكوين الديني للإسلام .

« وبعد ! هكذا رأينا المؤلف ، ومن أشار إليهم من الباحثين المستشرقين ، جاهدوا في محاولة التبدل على أن التصوف الإسلامي — في أصوله وطرائقه ونموه وتصوره — يرجع إلى عوامل مختلفة غريبة عن الإسلام ، وهم ، فيما ذهبوا إليه من هذا الرأي ، مابين غال وممتدل في تقدير قيمة هذا العامل أو ذاك من تلك العوامل الأجنبية . ونحن ، وإن كنا لانستطيع أن ننكر أثر هذه العوامل أو بعضها لانستطيع كذلك أن نذهب كما ذهبوا إلى أن التصوف الإسلامي ، وبخاصة التصوف الحق منه ، مدين لها في أصوله ومقوماته ونظرياته وطرائقه .

إذا كان الزهد هو الخطوة الأولى إلى التصوف ، وإذا كان التصوف يقوم مع هذا على رياضة النفس وذكر الله والتفكير فيه ، وإذا كانت غاية التصوف حب الله والمعرفة الكاملة للدينية ؛ إذا كان ذلك كذلك ، كان من الحق أن يقرر الباحث النصف أنه في المبدأ الأول للإسلام (القرآن والحديث) ما يصح أن يكون أصلاً لهذا التصوف .

لقد نهى الإسلام عن الرهبانية ، وحذر من الغلو في الدين والعبادة ، وجعل لنا أن تتناول من طبيبات هذه الحياة من غير إسراف ؛ ولكنه مع هذا كله ، نهى عن الإخلاد إلى هذه الحياة الدنيا ، وبين أنها لعب وهو ، وأنها لهذا ليست لإمتاع الغرور . فإذا أضيف إلى هذا سيرة الرسول وصحبه الأكرمين ، كان هذا وذلك هو السبب فيما نعرف عن كثير من المسلمين من الزهد الذي يزعم الراعمون رجوعه إلى المسيحية وزهبايتها . وقد كنا نسمع لهم لو قالوا بأن المبالغة في الزهد هي التي ترجع إلى المسيحية أو الهندية على ما يريدون .

وفي القرآن والحديث بعد هذا ، كثير من الحث على ذكر الله والتفكير فيه : « واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخفية » ، « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض » . كما فيها تصريح بأن الله يحب من بشاء من عباده ؛ فإذا أحبه كان سمعته الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها . وفي القرآن — بله الحديث — كذلك ما يشير إلى مذهب المتصوفة في المعرفة الحقة ، وأنها هي التي تكون من لدن الله ، وتعال بالرياضة وحلاء القلب حتى يكون كالمראה . إننا قدرنا ما يشير —

== إلى ذلك في قصة العبد الصالح (الحضر عليه السلام) الذي أناء الله من لدنه علماً ، وفي قوله تعالى في آية أخرى : « واتقوا الله ويطعكم الله » ، فإن من السهل ، إذا قرنا هذه الآية بالآية التي جاءت في قصة سيدنا الحضر ، أن نرى أن هذا العلم هو ما يكون من الله مباشرة لا بطريق النظر والاستنتاج ، وأن طريقه هو تقوى الله ؛ وما هذا إلا المعرفة التصوفية ، التي طريقها الرياضة والمجاهدة وصالح العمل .

نعتقد بعد ما تقدم كله ، وهو قليل من كثير يمكن التقدم به في هذا المجال ، أن من الحق أن نقرر أن التصوف الحق نشأ في الإسلام ومن الإسلام ، وكان القرآن وحديث الرسول وسيرته معينه الأول ومصدره ، ثم عملت الثقافات الأجنبية الدخيلة عملها فيه وفي غيره من مظاهر الفكر الإسلامي وكان تأثيره بتلك الثقافات قوياً وضيقاً حيناً آخر ، ولات حين تفصيل ذلك كله .

أما نظريات وحدة الوجود والاتحاد والخلول ، ونحوها من الآراء الخاطئة ، فهي حقاً دخلت التصوف من ناحية تلك الثقافات الأجنبية ، وذلك ما يسرنا تقريره والإعلان به .

الفرق

١ - يُنسب للإسلام عادة كثرة فرقهِ الدينية وتمدها ، وتباين تعاليمها وتنوعها ، وذلك إلى الدرجة التي لايسمح بها التقدير التزن للوقائع الصحيحة المستنبطة من تاريخه .

ويرجع أغلب الخطأ في هذا إلى علماء الكلام المسلمين أنفسهم ؛ إذ أساءوا فهم حديث من الأحاديث النبوية قصد به في الأصل تمجيد الإسلام وإعلاء شأنه ، فخصه بقدر من الفضائل والزايا ، بلغت في عددها ثلاثاً وسبعين ، تقابلها من فضائل اليهودية إحدى وسبعون ومن المسيحية اثنتان وسبعون ، ففهمها الكلاميون على أنها ثلاث وسبعون فرعاً أو فرقة .

وقد استرسلوا ، اعتماداً على هذا التخريج ، في الإكثار بقدر استطاعتهم من تعداد الفرق الذاهبة كلها في النار ، ما عدا « الفرقة الناجية » التي يُفرض مذهبها وحده إلى النجاة والخلاص ، أي تلك التي توافق السنة^(١) . وقد أوجدت البيئات الأخرى التي هي أقرب من هؤلاء إلى روح التسامح ، والتي تستطيع أن تستشهد بالقرآن ، تأويلًا لهذا الحديث يتلاءم مع العقلية المتساعمة ، وهو : « كلها في الجنة إلا الزنادقة » .

هذا الفهم الخاطيء .. للحديث الإسلامي ، الخاص بفضائل الإسلام الثلاث والسبعين وتخريجها على أنها فروع أو فرق ، أثر أحياناً في آراء الغربيين وتصوراتهم ؛ فلم يقتصرُوا على اعتبار المذاهب الأربعة فرقاً دينية ، ولكنهم حسبوا أيضاً أن من الفرق الدينية ما ظهر في الإسلام من الخلافات الاعتقادية والمذاهب التي حادت عن جادة السنة ، على الرغم من أنه لم يتح لها أن تؤسس فرقاً دينية منشقة .

فما يدل مثلاً على الجهل بتاريخ الإسلام جهلاً تاماً ، وضع المعتزلة في عداد الفرق . ولاشك أن التكلميين عمدوا بحض إرادتهم إلى أن يكفر بعضهم بعضاً ،

لجورد المحسومة في الرأي ، وأنسكروا أحياناً بصورة جدية أن خصومهم من المسلمين ، وطبقوا فعلاً ما يترتب على هذا التفكير من آثار عملية . فالولد السني لا يرث أباه الذي شايع المعتزلة في قولهم بمبدأ حرية الإرادة ، وذلك لأن اختلاف الملة يحول دون الإرث كما تقضى بذلك الشريعة الإسلامية^(٢) .

غير أن هذا التغالي في التعمص لم يتفق مع الشعور السائد في الجماعة الإسلامية التي لم تتردد في أن تعد تطبيق هذه القاعدة في الموارث ، على هذه الصورة ، عملاً سفيهاً خاطئاً ، بعيداً عن حجة الصواب^(٣) .

إننا في الإسلام نجد أن الفرق الدينية الحقيقية التي يمكن أن تنطبق عليها هذه التسمية هي الجماعات التي تنسكت السنة وابتعدت عن التعاليم الإسلامية المعتمدة التي أقرها المسلمون في مختلف عصورهم التاريخية ، أي الأفراد الذين عارضوا الإجماع في المسائل الأساسية ذات الأهمية القصوى في نظر غالبية المسلمين .

والانقسامات الدينية التي من هذا القبيل والتي لا تزال قائمة في العالم الإسلامي في الوقت الحاضر إنما ترجع إلى أقدم عصوره التاريخية ، ولا تمزى كما قد يتبادر إلى الذهن إلى اختلاف وجوه النظر إلى المسائل الدينية ، ولكنها ترجع إلى مشكلات تتعلق بالتنظيم السياسي ، وهي مشكلات شغلت المحل الأول في تفكير المسلمين القدامى .

وفي الحق ، إن المسائل السياسية في جماعة بنت كيائها على أساس ديني ، لا بد أن تصطبغ بصبغة دينية ، وأن تتخذ المصالح الدينية مظهراً لها ، مما يضيق على المنازعات السياسية طابعاً خاصاً .

وإن الحركات التي أدت إلى الانقسامات الدينية الأولى في صدر الإسلام ترجع أهميتها — حقيقةً — إلى ما اشتملت عليه من المسائل والنظريات الدينية التي نمت وتفرعت في بيئتها العربية ، ثم لما زادت وفرة وقوة بامتزاجها بالعناصر الخارجية والمؤثرات الأعجمية ، سرعان ما طبعت هذه النظريات انشغاقات المسلمين بطابع ديني ظاهر .

ومع ذلك فقد شغلت المسائل السياسية ، في بدء قيامها ، المحل الأول من عناية

المسلمين ، ثم لا يستها الاعتبار الدينية وامتزجت بها كعامل من عوامل الإعداد والاختار ، وتحوت حثيثاً هذه الاعتبار الدينية إلى مؤثرات فعالة وعناصر قوية عملت على استدامة هذه الانقسامات وإبراز ما يفرق بينها من وجوه الخلاف .

٢ — توفي النبي ، ولم يعرف المسلمون ، معرفة صحيحة لا يتطرق إليها الشك ، رأيه في ولاية الحكم في الجماعة الإسلامية ، فأصبحت المسألة المهمة الشاغلة لأذهان المسلمين هي الفصل في مسألة الخلافة ، وكان مما ضمن لعمل النبي دوامه واستمراره ما أصابه المسلمون من نجاح موفى في اختيارهم لخليفته .

غير أنه نشأ بين كبار الصحابة ، منذ بدأت مشكلة الخلافة ، حزب نقم على الطريقة التي انتُخب بها الخلفاء الثلاثة الأول وهم أبو بكر وعمر وعثمان ، الذين لم يراع في انتخابهم درجة القرابة من أسرة النبي . وقد فضّل هذا الحزب بسبب هذا الاعتبار ، أن يختار للخلافة علياً بن أبي طالب ابن عم النبي وأدنى قريب له ، والذي كان فضلاً عن ذلك زوجاً لابنته فاطمة .

ولم يجد هذا الحزب فرصة موافقة ، يُسمع فيها صوته عالياً ، إلا حينما كان على رأس الدولة الإسلامية الخليفة الثالث عثمان أحد أفراد الأسرة الأموية ، التي كافح عميدها أبو سفيان وسمه بنو أمية الإسلام كفاحاً شديداً وهو في مهد نشأته . وذلك على الرغم من أن الأمويين اضطروا فيما بعد ، إذعاناً لما أصابه الإسلام من نجاح وقوة ، إلى الانضواء تحت لوائه والنبي على قيد الحياة

وإن ما ناله بنو أمية من نفوذ في الحكومة الإسلامية ، إبان خلافة قريبهم عثمان ، وما ترتب على ذلك من الاستئثار بامتيازات مادية في الدولة ، أدى إلى قيام الساخطين بالفتنة ، وتابعهم هؤلاء الذين أهملتهم الحكومة وتركهم جانباً ، ثم قُتل الخليفة وبدأ النزاع بين حزب علي وأشباع الخليفة المقتول الذين هبوا منذ ذلك الوقت للمطالبة بدمه ، ثم أقروا بحق معاوية الأموي حاكم الشام في مطالبته بالخلافة .

ومن الإجحاف أن تنهم عثمان بضعف الإيمان أو بفتور الحماس للإسلام ، وذلك على الرغم من انتمائه لعشيرة لم تعرف بصدق الإخلاص للدين الجديد ، ولم يكن في رأس الاتهامات التي وجهها الخصوم إلى عثمان اتهامه بعدم الاكتراث بأحكام

الدين . بل إنه لاقى منيته وهو مشغول بتلاوة القرآن ، وهو الذى كان موضع جهده وعنايته حتى انتهى فى كتابته إلى وضعه النهائى المحدود ، الذى لا يزال يعتبر حتى اليوم النص المعتمد للقرآن .

وعلى الرغم من الموقف الدينى الذى وقفه أبو بكر ، قامت فى عهده — إلى جانب الساخطين السياسيين — حركة كانت ضعيفة دون ريب فى أول أمرها ، وقد أوجدها ثوار دينيون رأوا فى علي أنه أحق دون غيره بالخلافة وأن الحق الإلهى قد خصه بها . غير أن علياً لم يستطع أن يلى الخلافة وأن يكون الرابع فى الترتيب فى قائمة الخلفاء بمعاونة هذا الفريق ، دون أن يُجمع المسلمون على مبايعته فى كافة الأمصار ، فاضطر أن يناهزها بمحاربة المطالبين بثأر عثمان وعلى رأسهم معاوية الأموى .

وقد تمكن معاوية وأصحابه خلال معركة صفين من ابتداع حيلة حربية بارعة عدّها أوحوست ميلر^(٤) « من أشنع المهازل وأسوأها فى التاريخ البشرى » ، وتوصلوا بها ، بعد معركة دامية كان ينبغى أن تُفضى إلى اختلال صفوفهم واندحارهم إلى عقد هيئة للتحكيم .

وإذا حكمنا على عليّ من الناحية السياسية نجد أنه أظهر ضعفاً شديداً عندما أبدى موافقته على هذا الحل السلمى مظهراً ، الذى قصد به حسم المسألة المتنازع عليها ، فترتب على هذا أنه كان ضحية الخاتلة والدهاء على طول الخط ، فرجحت كفة خصمه . ولسنا بحاجة إلى بصيرة نافذة لنندرك أن هزيمته النهائية كانت أمراً حتمياً لا محيص عنه ، حتى إذا لم يكن خنجر قاتله قد وضع حداً نهائياً للنزاع الذى شغل به ونهض بأعبائه .

وقد كانت موافقة عليّ على التحكيم ، الباعث الأول لظهور إحدى الفرق الدينية فى الإسلام ؛ فقد كان فى معسكر الخليفة بعض المسلمين المتعصبين الذين رأوا أن الفصل فى موضوع خلافة النبي لا يصح أن يوكل إلى البشر ، بل ينبغى الاحتكام فيه إلى الحرب والكفاح وسفك الدماء .

وإذا كانت السيادة والسلطة مما يصدر عن الله ، فالحكم فيهما لا يحسن إخضاعه للاعتبارات البشرية أو الملابس الدنيوية . وهكذا ، اتخذوا هذا المبدأ « لا حكم

إلا الله » شعاراً لهم وانسحبوا من جيش علي وأصحابه ، وعرفوا في تاريخ الإسلام ، بسبب انفصالهم « بالخوارج » ، وقد أنكروا حق كل من علي ومعاوية في الخلافة لأنهما استهما بالدين وأخلاً بأحكامه .

وقد ظهر للخوارج أن ما صنعوه في حروب علي لم يكن في سبيل إعلاء كلمة الله « وحكمه »^(٥) ، ولكن كان الباعث على إثارة هذه المنازعات والغاية فيها هو التماس المصالح الدنيوية والسعي للنفوذ والسلطان وتحقيق المطامع الشخصية ، وعندهم أن الخلافة ينبغي أن تعمّد لأفضل أبناء الأمة الإسلامية عن طريق الاختيار المطلق من كل قيد .

وبعد أن اشترطوا حرية اختيار الخليفة استخرجوا من هذه المقدمة كل النتائج المنطقية المترتبة عليها ؛ فلم يقصروا الخلافة ، كما كان الحال إلى ذلك الوقت ، على قوم تمتعوا وحدهم بهذا الامتياز ، بل إنهم أنكروه على قبيلة قريش التي ينتمى إليها النبي ، وذهبوا إلى أن « عبداً حبشياً » لا يقل أهلية للخلافة واستعداداً لها عن سلايل أعظم القبائل حسباً ونسباً .

ولكنهم في مقابل هذا ، يشترطون في الخليفة أن يكون أشد الناس خشية لله ، وأعظمهم طاعة له ، وأقواهم استمساكاً بالدين واتباعاً لأحكامه ؛ فإذا لم يف مسلكه بهذه الشرائط وقصرت سيرته عن إدراكها ، جاز للأمة أن تخلعه .

وقد شمل تشددهم أيضاً عامة المسلمين فأقروا حكماً هو أفسى مما ذهب إليه أهل السنة ، وهم في هذه المسألة على طرفي نقيض مع المرجئة ، إذ جعلوا الأعمال جزءاً مكملًا للإيمان إلى حد أن مرتكب الكبيرة لم يقولوا بعصيانه فحسب ، بل عدوه كافراً^(٦) ، فحق لعلماء العرب أن يطلقوا عليهم « لقب متطهرو الإسلام »^(٧) بسبب نزعة التشدد التي غلبت على أخلاقهم الدينية .

ومما يميز نظرياتهم الخلقية أنهم وثّقوا الصلة بين الأحكام الفقهية والمثل الخلقية العليا توثيقاً تقصر السنة الإسلامية السائدة عن بلوغ مداه ، ويمكن أن تتخذ المسألة التعبدية التالية مثالا : حدّد الفقه الإسلامي نواقض الوضوء ، وهي جميعاً بلا استثناء عبارة عن حالات وشرائط جثمانية .

وقد ارتضى فقه الخوارج هذا التحديد دون قيد أو شرط ، ولكنه أضاف إليه مع ذلك بعض الزيادات ، وإن لموردها بالمعنى من كتاب ظهر حديثاً عن ديانة هذه الفرقة^(٨) : « كما ينقض الوضوء ما يجري على اللسان من كذب وغيبة يؤذى الجار أو يؤذى من لا يجزئ المرء على قول مثله في حضرته ؛ كما تنقضه السعايات التي ينشرها الحقد والعداء بين الناس ؛ وإن ما يفوه به المرء من سباب وإعنات وطعنات مقدّعة في حق غيره من بنى الإنسان أو الحيوان لما يخرج به من حالة الطهارة ويحتم عليه الوضوء قبل أدائه للصلاة » .

وهذا معناه أن الأكاذيب والبذاءات الخادشة للحياء ومالا يليق ، ويندرج معها تبعاً لذلك سائر النقائص والذائل ، لا تقل في نقضها للطهارة عن أثر القذارة الجثمانية ، وإذن فالطهارة الخلقية من الفروض التي لا تصح الصلاة بدونها^(٩) .

هذه هي مبادئ ، في السياسة والعقائد والأخلاق ميزت المذهب الخارجي وطبيعته بطابع خاص ، واتخذها الخوارج أساساً لمذهبهم ، وتابعوا كفاحهم لبني أمية بعد أن استقرت الخلافة في أيديهم ، ووصمواهم بالفسق والمعصية واعتصابهم للحكم ، وأثاروا في وجه دولتهم الفتن والفتن في أطراف الإمبراطورية البربرية الشاسعة . ولم تتألف من الخوارج جماعة محدودة ثابتة ، كما أنهم لم يجتمعوا على خلافة توحيد كلمتهم وتجمع شملهم ، بل أخذت جموعهم المتفرقة ، في أنحاء الدولة بزعامة رؤسائهم يقلقون الولاة ويناثونهم ، مما استغرق جهود قواد الدولة السكبار في مكائدهم ، هؤلاء القواد الذين يرجع الفضل في تثبيت دعائم الخلافة الأموية إلى مهارتهم وتوفيقهم الحربي .

وقد سارع إلى الانضمام إلى الخوارج الطبقات المدممة الرقيقة الحال في المجتمع الإسلامي ، التي راقها كثيراً ميول الخوارج الديمقراطية واحتجاجاتهم على مظالم الحكم والولاة .

وكانت ثورات الخوارج تتخذ ذريعة لكل فتنة ترمى لناوأة الأمويين ، وتعمل بها البربر المستقلون في إفريقية الشمالية في الثورة التي قاموا بها في وجه الحكم الأمويين ، وقد غاب عن المؤرخين المسلمين أن يدركوا حقيقة المقاومة الوطنية المستميتة التي قام بها البربر .

إذ لم ير هؤلاء المؤرخون في ثورتهم سوى أنها فتنة من فتن الخوارج^(١٠) ، ولذا ثبتت في هذه البلاد دعائم المذهب الخارجي وظلت بها وقتاً أطول مما عاشت في البلاد الإسلامية الأخرى ، وقد اعتنقته هنالك جموع غفيرة من البربر أصحاب تلك البلاد ..

وعكف الخوارج بعد إخماد فتنتهم وثورتهم على الاشتغال بالدراسة النظرية لمذاهبهم الخاصة في السياسة والأخلاق والمقائد والعناية بها ، فخذ أن كفروا عن مناهضة الحكومات القاعة ومناوأتها بالسلاح ، أخرجوا عدداً كبيراً من المؤلفات الفقهية والكلامية ؛ وكان أوسع الناس خبرة بأحوالهم الأستاذ دوتيلنسكي ، ناظر مدرسة قسطنطينية بالجزائر ، الذي شكلته العلوم الإسلامية بوذاته أخيراً (سنة ١٩٠٧) .

وكما أن الخوارج ظهرُوا في صدر الإسلام إبان حروبهم وفتنتهم على شكل طوائف وجماعات متفرقة ، فإننا نلاحظ مثل هذه الفروق في تفاصيل مذاهبهم ، وخاصة في الصيغ والمعارات والآراء التي تُعزى عادة إلى رؤسائهم الأقدمين .

ولا غرابة في أن يشتمل مذهبهم عليها ، لأن قواعد تكوينه في عهد عمه الفتن والحروب التي كان الخوارج فيها منقسمين إلى طوائف مختلفة ، وثما يستوعب النظر أنهم في بعض المسائل الاعتقادية الهامة يقربون كثيراً من المعتزلة^(١١) .

وفي العهد الذي كان المذهب الخارجي فيه لا يزال مضطرباً مهوشاً لم يبلغ درجة التماسك والاستقرار ، ولم يصبح نظاماً وضعياً محكماً ، كانت قد ظهرت عند فقهاء الخوارج نزعات عقلية rationaliste دفعت بهم إلى التفكير في المسائل الدينية تفكيراً حراً ، وذلك عندما غلبت على مذهبهم المظاهر السلبية التي عارضوا بها مذهب أهل السنة .

وقد ظهر بينهم ، إبان معارضتهم للعقائد الإسلامية العامة ، حزب رأى أن يعتمد على القرآن وحده كمرجع للأحكام ، وأن يرفض ما عده من السنن المأثورة لقصورها عن توضيح أركان الإسلام وضبط أحكامه^(١٢) .

وذهبت فرقة منهم إلى حد الطعن في سلامة السور القرآنية ؛ « فاليمونية »

أنكرت كون سورة يوسف من القرآن ؛ وزعم المجاردة أنها قصة من القصص وقائرا لا يجوز أن تكون قصة العشق من القرآن ، واستبعدوا أن تكون مساوية في المنزلة للسور الأخرى من كتاب مقدس أنزله الله (١٣) .

وذهب بعض أتقياء المعتزلة هذا المذهب في إنكار الآيات التي تصب اللعنات على خصوم النبي — مثل أبي لهب — وشق عليهم أن يتصوروا أنها من أم الكتاب ، وأنها مما ينطبق عليه قوله تعالى : « بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ » (١٤) .

ومن السهل أن نفترض أن الخوارج في المسائل التعبدية والأحكام الشرعية يختلفون أحياناً عن أهل السنة (١٥) ، لأن فرقتهم عاشت وتعاليمهم تكونت بعيدة عن إجماع أهل السنة . وقد رغب أهل السنة في إبراز معارضة الخوارج للإجماع في مذاهبهم الأربعة الرئيسية ، فأطلقوا عليهم فيما بعد لقب الخوامس ، أي المنشقون الذين خرجوا عن نطاق الجماعة السنية ذات المذاهب الأربعة .

ولا يزال يوجد في أيامنا جماعات إسلامية تدين بالمذهب الخارجي . ومن بين فرق الخوارج المديدة التي كانت الفروق المذهبية سبباً في انقسامها — كما لاحظنا آنفاً — بقيت فرقة الإباضيين نسبة لمؤسسها عبد الله بن إباض (ويستحسن أهل إفريقية الشمالية أن ينطقوا كلمة إباضيين بالفتح (١٦)) .

ولا يزال الإباضيون يؤلفون جماعات عديدة في إفريقية الشمالية على الأخص (١٧) ، كما في مزاب في إقليم جبل نفوسة بطرابلس الغرب التي بعث أهلها بنائب إباض يمثلهم في مجلس المبعوثان بالقسطنطينية . ويوجد فريق آخر بزربار بإفريقية الشرقية أما الوطن الأصلي للإباضيين الذين يهاجرون إلى إفريقية الشرقية فهو بلاد عمان العربية . ويلاحظ أن الخوارج يعيشون في جوانب منعزلة بعيدة عن مواطن الاتصال بين الأمم ، ويقطنون بقاعاً تكاد تكون نسياً منسياً ، وقد حاولوا في السنوات الأخيرة أن يستنهضوا همّهم ونشاطهم وأن يستعيدوا الشعور بكيانهم .

وربما أثارهم الاهتمام الذي لم يمد خافياً عليهم والذي أبداه علماء أوروبا نحو آدابهم ومؤلفاتهم ، فعمدوا في السنين الأخيرة هذه ، إلى طبع عدد من كتبهم الرئيسية في علم الكلام ، بل إنهم حاولوا بث دعاية هجومية في صحيفة أصدروها ، وإن كان لم يظهر منها فيما يلوح لي إلا بضعة أعداد فحسب (١٨) .

ففرق الخوارج ، من حيث الترتيب الزمني ، يمكننا أن نعدّها من أقدم انشقاق ديني حدث في الجماعة الإسلامية ، ولا يزال هذا الانشقاق باقياً في الجماعات الإسلامية المنفصلة عن مذهب أهل السنة ، وإنا نلمس في تاريخهم مثالا سهلا وأ نموذجاً قليل التعقيد يشرح لنا كيف نشأت الفرق الإسلامية وكيف اقتحم تيار الأفكار الدينية نطاق النزاع السياسي .

٣ - هذا ، وإن الانشقاق الديني الذي نجم عن معارضة الشيعة ومقاومتهم لهو أعظم خطراً في تاريخ الإسلام . من حركة الخوارج .

إن أوجز الكتب الابتدائية عن الإسلام تبين على وجه التحديد أن الإسلام ينقسم إلى قسمين : السني والشيعة ، ويرتبط هذا الانشقاق الديني كما رأينا آنفاً ، بمسألة ولاية الحكم ؛ فإن الحزب المناصر لآل البيت قد شايع في عهد الخلفاء الثلاثة الأول ، حقوق البيت النبوي في الخلافة ، ملتزماً الهدوء والسكينة ، ودون أن يدخل مع ذلك في نزاع مكشوف للدفاع عنها .

غير أنه بعد مقتل عليّ أخذ في معارضة الدول غير العلوية التي اغتصبت الحكم واستأثرت به منذ انقضاء عليّ ؛ فاحتج أولاً على الأمويين ، ثم تابع احتجاجه ومقاومته للدول الأخرى التي جاءت بعدهم والتي لم تسلم بنظريته في الخلافة الشرعية الصحيحة ؛ وفي كل مرة يهضم الناصبون حقوق آل البيت ، يهب أفراد هذا الحزب لمقاومتهم ، ومعارضتهم مآل آل البيت من عليّ وفاطمة من « حق إلهي » .

وقد ندّدوا بالخلفاء الثلاثة الذين سبقوا علياً ، ووصمّوهم بالاعتصاب والإثم والطغيان ، كما أضرموا في قلوبهم الحقد والرغبة في المقاومة ، وكلما واتهم القبرص كانوا يجهرون بالثورة والخروج على النظم القائمة للدول الإسلامية في كافة عصور التاريخ الإسلامي .

واصطبغت هذه المعارضة بصبغة دينية بالنسبة لطبيعتها ، لأن الدوافع الدينية قد غلبت عليها ، وبدأ المعارضون بموضوع الخلافة ؛ فذهبوا إلى أن الرئيس الشرعي الأوحد للإسلام من الوجهة الدينية والدنيوية هو الإمام الذي خوّله الله الإمامة وخصه بها ، وليس ذلك الذي يتبوأ الخلافة ويتقلد الساطة عن طريق اختيار المسلمين له ، وقد فضلوا

أن يلقبوا الرئيس الأعلى والسليل المباشر للنبي الذي يدينون له بالطاعة في كل عصر بالإمام ، لأن هذا اللقب يدل في معناه على مقام ديني ومكانة دينية ملحوظة لا توجد في غيره من الألقاب .

والإمام الأول هو علي ، وبعده أهل السنة أنفسهم ، دون أن يحسوا حقوق أسلافه في الخلافة ، رجلاً ذا فضائل ومعارف تفوق المؤلف ؛ وسماه الحسن البصري « رباني هذه الأمة »^(١٩) .

غير أن الشيعة رفعوه إلى مرتبة أعلى من هذه ، فقالوا بأن النبي بشه علوماً كان يخفيها عن جمهور صحابته لأنهم لم يكونوا أهلاً لها ، وقد توارث العارفين هذه العلوم . وكما اختار النبي علياً وعينه صراحة ليكون خليفة له فيما يمتد لأجله من هداية الأمة وحكمها وتبدير أمورها ؛ فهو لذلك : « وصي » ، أي أنه انتخب برغبة النبي وإقراره . ومما يفرق من حيث المبدأ بين الشيعة وأهل السنة^(٢٠) أن يعمد السلم إلى إنكار رغبة النبي وإقراره ، رعاية لمصلحة شخص من الأشخاص أياً كان هو ، وفي اعتقاد خصوم أهل السنة أن علياً له وحده الحق في لقب أمير المؤمنين^(٢١) وهو لقب جملة خلفاء المسلمين منذ عهد عمر ، ونجده محرفاً في مؤلفات الأوربيين الغربيين في العصور الوسطى ؛ فكتبوه تارة « ميرامولين » Miramolin ، أو « ميرامولمان » Miramomelin أو « ميراموملي » Miramomelli^(٢٢) .

والخلفاء الشرعيون اعلى ، باعتبار أنهم أئمة ورثوا مرتبته في رئاسة الدولة وولاية الحكم فيها ، وفي العلوم والصفات الروحية التي اختص بها ، هم دون غيرهم السلالة المباشرة لعلي من زوجته فاطمة ، أي نسل حفيد النبي : الحسن أو أئمة الحسين ، ويتبعهما سائر الأئمة العاويين . وكل إمام منهم وصي لسلفه الذي عينه بإقراره الصريح موافقاً للترتيب الإلهي ، وجاعلاً إياه المرشح الشرعي للوظيفة الربانية^(٢٣) .

وهذا الترتيب سبق أن قضى الله به وكتبه على كل عصر ، وأقره الرسول كتبتيد إلهي لمنصب الحكم وولاية أمور الأمة^(٢٤) . وقد وُفِّق التفسير الشيعي للقرآن ، الذي بلغ الغاية القصوى من التأويل التحكي المعسف^(٢٥) ، في العثور على آيات قرآنية تؤيد هذا النظام المقرر .

وكل دستور آخر للخلافة غير هذا ، يمدونه من الناحية الدنيوية اغتصاباً وقهراً ، ومن الناحية الدينية أو الروحية مؤامرة إجرامية مدبرة للقضاء على المصدر الشرعي الوحيد للتوجيه ، والإرشاد الديني في الجماعة الإسلامية .

لأن إمام كل عصر ، هو وحده بمقتضى الحق الإلهي وصفة العصمة غير المادية التي وهبها الله إياه ، قد خول له ووكل إليه تعليم الجماعة الإسلامية وتوجيهها في كافة شؤونها الدينية ، وما هذا إلا نتيجة ضرورية ترتبت عن العدالة الإلهية ، بمعنى أن الله تعالى لا يحرم أى جيل من الأجيال من هذا التوجيه والإرشاد .

وإذاً ، فوجود إمام لكل عصر أمر ضروري لاغنى عنه ، لأن الغاية من التشريع السماوى والتوجيه الإلهي لا تتحقق دون إمام حاز لمثل هذه الهداية وهذه العلوم الربانية ؛ فالإمامة هى نظام واجب ، وتنتقل بوراثة لا تنقطع إلى أفراد الذرية النبوية الحازرين لمثل هذه الصفات .

وهكذا ، غلب الجانب الديني في التشيع الجانب السياسى وتقدم عليه ، ووجد الشيعة في أقدم دولة ناوأوها وهى دولة الأمويين ، الفرصة الأولى في أن يتجهوا في حركتهم اتجاهها دينياً ، وكان مسلك الأمويين دائماً — إذا تركنا جانباً مسألة الحق الشرعى في الخلافة — عنواناً للمخازى والفضائح في نظر الأتقياء .

لأنهم كانوا يضمنون نصب أعينهم المسلحة الدنيوية للحكومة الإسلامية ويجعلونها في المحل الأول . بينما رأى الأتقياء تغليب المصلحة الدينية ، لأنهم كانوا لا يرون الحكومة إلا أن تكون حكومة « تيوقراطية » .

وبعد ولاية الأمويين الخلافة بقليل ؛ سنحت لشيعة على في عهد يزيد بن معاوية فرصة دل اختيارهم لها على الطيش وقصر النظر ، وأشركوا الحسين في نزاع دام مع الغاصب الأموى . وقد زودت ساحة كربلاء (سنة ٦٨٠م) الشيعة بعدد كبير من الشهداء اكتسب الحداد عليهم حتى اليوم مظهراً عاطفياً في العقائد الشيعية .

وبعد ذلك بقليل نازلت الشيعة الأمويين مرة أخرى تحت لواء المختار . وبطشت بها من جديد سطوة الأمويين القاهرة . وقد دعا المختار لواحد من أبناء على لم يكن ابناً لفاطمة . وهو محمد بن الحنفية ونادى بخلافته . وهذه بادرة تدلنا على بدء الانقسامات الداخلية في الشيعة .

وعلى ذلك فقد ظل الشيعة ، حتى بعد أن حاقت بهم تلك الهزائم الفاسدة ، يتابعون معارضتهم ومكافحتهم للأنظمة السياسية في الإسلام التي أفرها الإجماع ، وقلماً كانوا ينجحون في أن يرفعوا علم مرشحهم للإمامة .

ونظراً لأنهم كانوا يسيئون اختيار الفرص الملائمة للقيام بالثورة ، كانت ثورتهم تسمى دائماً بهزائم لا مفر منها ، ولذلك التزموا أن يقنعوا بالعيش وهم يأملون أن الله تعالى سيحدث في يوم من الأيام تغييراً عادلاً في الشؤون السياسية ، واضطروا أن يخضعوا ظاهراً للحكومة القائمة مع مبايعتهم في الباطن لإمام عصرهم وعملهم على التمهيد بفوزهم بالدعاية السرية .

وهكذا نشأت أنظمة سرية تعمل على نشر الآراء الشيعة بين الجماهير بواسطة رئيس يشرف عليها يسمى « الداعي » ومن الطبيعي أن هذه الأنظمة كانت في كل عصر موضع مراقبة السلطات ومطاردتها ، وكان اضطهاد العلويين هو شغل الحسام الشاغل ، ولم يفت هؤلاء أن يروا في الدعاية السرية الثورية التي يبثها الشيعة ، خطراً يهدد سلامة الدولة وأمنها .

وقد فاق العباسيون الأمويين في إدراكهم لحقيقة هذا الخطر ، لأنهم لم ينسوا أن الدعاية العلوية التي نشطت في أخريات العصر الأموي هي التي أتاحت لسلالة العباس أن تجهز على عرش الأمويين في أواسط القرن الثامن الميلادي ، كما مهدت الدسائس الشيعة بدرجة كبيرة إلى هذه الخائفة التي انتفع بها العباسيون ، وقد استأثروا بالغنيمة وحدثهم دون العلويين بحجة أن حفيد محمد بن الحنفية قد تنازل لهم عن حقه في الخلافة تنازلاً رسمياً .

وبعد أن ظفر العباسيون بشجرة الدعاية الشيعة ، اضطروا أن يكونوا على جانب كبير من الحصافة وبعد النظر لمقاومة الدسائس والمؤامرات التي لم ين الشيعة عن تدبيرها ، ورأى الشيعة فيهم أنهم كسلافهم الأمويين ليسوا خلفاء شرعيين يحق لهم أن يوا النبي في تدبير شئون المسلمين .

وإذاً ، فقد دأب العباسيون على أن يذنبوا الأمة الإسلامية عن تقديس على وآله وهدم التوكل قبر الحسين لأنه رأى الناس يجب أن لا يذكروا أنه في هذه البقعة .

المقدسة يرقد ابن لعلى كان قد أراق دمه دفاعاً عن حقوق آل البيت ، واضطهد العباسيون كثيراً من كبار العلويين حتى من الذين ينتمون إلى سلسلة الأئمة ، ونسكوا بهم في قسوة زائدة ، وقد قضى كثير منهم حياته في السجن^(٢٦) أو مات مقتولا أو مسموماً .

وفي زمن الخليفة المهدي ، اضطرب واحد من الشيعة الذين ثبتوا في إخلاصهم للعلويين ، أن يظل مخفياً طيلة حياته هرباً من مطاردة الخليفة له . وهو لو جرّز على الخروج من مخبئه لكي يؤدي صلاة الجمعة^(٢٧) لمرض حياته للخطر .

وقد زعم العباسيون بمد أن انتقلت الخلافة إلى أيديهم أنهم استردوا حقوق آل البيت ، ولذا وجدوا أن الشيعة أشد خطراً عليهم مما كانوا في عهد الأمويين ، لأن الشيعة نازعهم الخلافة بحجة أنها أحق بها منهم ، أما الأمويون فقد أنكروا من حيث المبدأ حق آل البيت في الخلافة ، ولذلك أصبح مما لا يطيقه خلفاء بني العباس أن ينازعهم الشيعة الحكم بناء على دعوى الحقوق الشرعية^(٢٨) .

وفي الأدب الشيعي موضوع لا ينضب معينه ، ولا يعل كتاب الشيعة ترديده وهو موضوع « نحن آل البيت » . وقد نسبوا للنبي أحاديث تنبأ فيها بالقدر السيء الذي سوف تنكب به ذريته ، كما وردت نبوءات كهذه في الروايات المأثورة عن علي^(٢٩) .

وقد جاء في إحدى هذه الروايات ، التي يتجلى فيها الوضع والاختلاق ، أن علياً أخبره خادمه فنبر بمقدم بعض الزائر من شيعته ، فأبكرهم على لأنه لم يجد فيهم السمات المميزة للشيعة ؛ إذ يعرف الشيعة الحقيقيون بأجسامهم الضارية التي برحت بها صنوف المشقة والحرمان ، والشفاه التي جففتها الصدى ، والأعين التي لا تكف عن تذراف الدموع^(٣٠) .

والشيعي الصحيح بأئس شقى ألف العناء والاضطهاد كالأسرة التي يدافع عن حقها ويماني الآلام من أجلها ، حتى دخل في روع المسلمين أن آل البيت قد خصتهم العناية باحتمال آلام الشقاء وعذاب الاضطهاد ، وأخذ الناس بالرواية التي تزعم أن

السليل الحقيقي من آل بيت النبي لا بد أن يبتلى بالحن على سبيل الاختيار ، حتى إذا تبين أنه يعيش في نعمة ودعة حامت الشكوك حول صحة نسبه .

قال الحسيني محمد بن محمد العلوي : « مَنْ يَكُونُ مِنْ أَهْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَا بُدَّ أَنْ يَبْتَلَى ، وَأَنَا رُبِّيتُ فِي النِّعْمَةِ وَكُنْتُ أَخَافُ أَنْ يَقَعَ خِلَلٌ فِي نَسَبِي فَلَمَّا وَقَعَ هَذَا (أَي سَجْنَهُ وَاسْتِئْصَالَ أَمْوَالِهِ) فَرَحْتُ وَعَلِمْتُ أَنَّ نَسَبِي مُتَّصِلٌ ^(٣١) .

صوّر الشيعة تاريخ آل البيت تصويراً أخذوا نزعوا فيه نزعة مسرحية ، ونجد أن تاريخهم منذ كارثة كربلاء عبارة عن سلسلة لا تنقطع من التعذيب والاضطهاد ، وروى الشيعة أخبارها شعراً ونثراً في مؤلفات كثيرة زاخرة بتراجم هؤلاء الشهداء وكتبُ المقاتل هذه هي إحدى خصائص الشيعة .

وقد جعلوا من رواياتهم واسطة عقد اجتماعاتهم في الثلث الأول من شهر المحرم الذي خصصوا اليوم العاشر منه — عاشوراء — للاحتفال بالذكرى السنوية للأساء كربلاء ^(٣٢) ، وجمعوا إلى الذكرى الرهيبة التي لحوا هذه اليوم المفجعة أنهم يمثلونها تمثيلاً مسرحياً يسمونه « تمزية » ، وقد نظم أحد أمراء الشيعة أبياتاً أشار فيها إلى الحن العديدة التي ابتلى بها آل البيت ^(٣٣) :

نحن بني المصطفى ذو نحن يجرعها في الحياة كاظمنا
عجيبة في الأنام محنتنا أولنا مبتلى وآخرنا
يفرح هذا الوري بعيدهم طراً وأعيادنا ما تمننا

ولا يستطيع الناصر لآل البيت الصادق في إخلاصه لهم أن يكف عن سكب العبرات وتصعيد الزفرات وبث الشكوى وإظهار الحداد ، على ما ينزل بالأسرة العلوية من محنة وبلاء وتعذيب واضطهاد ، كما أنه لا يستطيع أن يغالب البكاء على من يسقط من أفرادها شهيدا ، حتى ضرب المثل برقة هذه الدموع :

أرق من دمة شيعية تبكي على بن أبي طالب ^(٣٤)

ولا يقل شيمة العصر الحاضر ، ممن نالوا حظاً من الثقافة ، عن الشيمي الساذج في الشعور بالحنق والسخط على الأمويين . وقد وجدوا في هذه النزعة الخزينة التي يتميز بها مذهبهم ، فضائل دينية عظيمة القدر ، بل رأوا فيها مادة لماطفة نبيلة رقيقة

وروح إنسانية عالية تناقض أحكام الشريعة الجامدة . واعتبروا هذه الروح النبيلة الجانب الإنساني الرفيع في الديانة الإسلامية . بل أنفس تعاليمها وأسمائها^(٣٥) .

يقول أحد الشيعة المهنود المعاصرين — وقد صنف بالإنجليزية في علوم الرياضة والفلسفة — : « إن في بكاء الحسين لما يجعل حياتنا معنى ولأرواحنا قيمة ، ولو كففتنا عن هذه العبرات لغدونا أعظم الناس جحوداً وإنكاراً للجميل ، وسوف ترتدى في الجنة ثياب الحداد على الحسين ، وإن هذا الحداد هو شرط الحياة الإسلامية وأساس وجودها » .

ويقول أيضاً : « إن الحزن على الحسين هو العلامة الصحيحة الدالة على الإسلام ، ومن المحال أن لا يذرف الشيعي الدموع لأنه جعل من قلبه قبراً خياً ومشوى حقيقياً للإمام الشهيد الذي احترت رأسه^(٣٦) » .

٥ — وإنا نتبين مما رسمناه عن جهود الشيعة ، وعن الأخطار المترتبة عن تنظيم بعوئهم ، أن حركتهم عبارة عن دعاية خفية مستترة أكثر مما هي مقاومة مكشوفة ، وهذا ما يجعلها مخالفة لغيرها من الفرق ، وهي دعاية يحيط بها جو من الأسرار ، وتغشاها أساليب من المكر والراوعة ، وسائر ما تقتضيه الحكمة والحذر من الأخطار التي يستهدف لها المندمجون في سلك التشيع إذا ما أفضيت أسرارهم المقدسة .

ويرى أحد أئمة الشيعة أن الملوك الذين بالازمان كل امرئ كي يحديا عليه أقواله وأفعاله ، يتركه عندما يتلاقى شيعيان ، يأخذ أحدهما في التحدث إلى الآخر .

ولما نهوا الإمام جعفر الصادق صاحب هذه الدعوى إلى مناقضتها للآية القرآنية « مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَمِيدٌ » ، إذ أن هذا الرقيب هو الملك الحارس الذي يسمع ما يقوله المرء ، زفر الإمام زفرة عميقة واخضلت لحيته بالدموع ، وقال مامعناه : أجل : حقاً حقاً إن الله أمر ملائكته بأن يتركوا المؤمنين وحدهم عند ما يتناجون ، غير أن الملائكة إذا فاتهم هذا فالتهم يعلم ما كان خافياً^(٣٧) .

وإن الأخطار التي تحيق دائماً برجال الشيعة قد أوجدت في بيئتهم نظرية خلقية أفردتهم بصفة بارزة طبعت روحهم بطابع خاص . وترتبط هذه النظرية ارتباطاً وثيقاً بالضرورة الحتمية التي تنجم عما يبذله الشيعة من جهود سرية .

ولم تتمسح هذه النظرية للشيعة في مبدأ الأمر ، غير أن من عداهم من المسلمين أخذوا بها وأقروها استناداً على الآية القرآنية : « لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن يتقوا منهم » **تَقَاةً وَيُحْذِرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ** .

وقد استعان بها الخوارج في حركتهم ليحققوا بها هذه الغاية نفسها ، وجعلوها التشيع مبدءاً من مبادئه الأساسية ، وعدوها واجباً ضرورياً يجب على كل عضو من شيعتهم أن يراعه من أجل الصالح المشترك لهم جميعاً .

وتتلخص هذه النظرية في كلمة « تقية » التي تفيد الخيطة والحذر ، فالشيعة لا يستطيع غضب أن يخفى مذهبه وأن يكتم عقيدته ، بل يجب عليه أن يفعل ذلك وأن يبالي في الإخفاء والكتمان ، وعليه في البلد التي يسودها خصومه أن يتكلم وأن يعمل كما لو كان واحداً منهم ، حتى لا يجلب الخطر والاضطهاد لأصحابه ^(٢٨) .

وإذا ، فن اليسير أن نتصور أي مدرسة للخاتلة والغدر تنطوي عليها تعاليم مبدأ التقية الذي أصبح ركناً من أركان المذهب الشيعي ، كما أن عجز الشيعة عن المجاهرة بعقيدته الحقيقية التي يؤمن بها هو في نفس الوقت مدرسة للسخط الكامن الذي يكنه الشيعة لخصومهم الأقوياء ؛ وهو سخط مبغته عاطفة من الحقد الجامح والتعصب الثائر ، وكان من نتائجه ظهور هذه الآراء الدينية غير المألوفة ، التي لا تماثل بتاتاً مبادئ الإسلام السني .

لقد سأل ذات مرة الإمام جعفر الصادق بما معناه : « أيا سبط النبي ! إنى لا أقوى على الدفاع بحج عن حقوقكم ، وكل ما أستطيع عمله ، هو البراءة من أعدائكم والدأب على لعنهم ، فما هو قدرى عندكم ؟

فأجاب الإمام : روي لي أبي عن أبيه الذي أخذه عن سمع من النبي : « من اشتد ضعفه حتى عجز عن معاوتتنا نحن آل البيت وعن نصرتنا ، ولكنه وهو في بيتنا يصب اللعنات على أعدائنا ، تحييه الملائكة لأنه من الأبرار ، وتدعوه الله قائلة « إلهنا ارحم عبدك الذي عمل ما قدر على فعله ولو قدر على أن يزيد لفعل » ، فيقول الله تعالى : قد استجبت دعاءكم ورحمت عبدي وجماعته بين الأبرار والأخيار ^(٢٩) » .

فلعن الخصوم عند الشيعة فريضة دينية من قصر فيها ارتكب إثمًا في حق دينه^(٤٠) ، وقد طبعت هذه العقلية مؤلفات الشيعة بطابع خاص .

٦ — نستخلص مما سبق أن محور العقائد الشيعية يرتكز على نظريتهم في الإمامة وفي الوراثة الشرعية لها ، لمن اصطفاها الله تعالى من ذرية آل البيت وخصصهم لهذه المرتبة العالية .

ويرى الشيعة أن الاعتراف بإمام العصر ، سواء أظهر جهرة أم نأفح عن حقه بالدعوة مرأً ، شرط من شروط الإيمان ، لا تقل عندهم في المرتبة عن الإيمان بوحداية الله ونبوة محمد ، ويحتمون الإيمان بهذه الإمامة أكثر مما تحتم العقائد السنية الاعتراف بالخلافة كما سار عليها المسلمون في أدوار تاريخهم .

وليس الاعتراف بالإمام في مذهب الشيعة أمراً تكميلياً لصحة العقيدة ، بل هو جزء جوهري من صميم القواعد الإيمانية لا ينفصل عن أرفع الحقائق الدينية ، وهما هو ذا نص لأحد فقهاء الشيعة : « عن أبي حمزة قال لى أبو جعفر . إنما يعبد الله مَنْ يَعْرِفُ الله ، فأما من لا يعرف الله فإنما يعبد هكذا ضلالاً .

قلت : جعلتُ فداك ؟ فما معرفة الله ؟ قال : تصديق الله عز وجل ، وتصديق رسوله ، وموالاته على والائتمام به وبأئمة الهدى عليهم السلام ، والبراءة إلى الله عز وجل من عدوئهم ؛ هكذا يعرف الله » . « وليس بمسلم حقاً من لا يعترف بالله ورسوله والأئمة جميعاً وإمام عصره ، ومن لا يفوض أمره للإمام ويبذل نفسه في سبيله^(٤١) » .

وبضيف الشيعة إلى « أركان الإسلام الخمسة » ركناً سادساً ، وهو « الولاية » ، أى الانضواء إلى الأئمة ، وهذا يوجب أيضاً البراءة من أعدائهم^(٤٢) . وواجب البراءة يُعد في العقيدة الشيعية من الفرائض الدينية الرئيسية ؛ فمنعهم في الأثر ، أن « حب على يأكل السيئات كما تأكل النار الحطب^(٤٣) » .

وهذه النزعة في التعلق بآل البيت هي دعامة التعاليم الشيعية ، وقد عرفنا أحد الخوارج بقوله : وقد قلدوا أهل بيت من العرب دينهم ، وزعموا أن مواليتهم لهم تغنيهم عن الأعمال الصالحة وتنجيهم من عقاب الأعمال السيئة^(٤٤) » .

٧ — ولأجل أن نفهم العقيدة الشيعية في الإمامة ، ينبغي أن نخص بشيء من الاهتمام الفرق الذى يفصل بين نظرية السيادة « الشيوقراطية » للخليفة عند أهل السنة ، وما يائلمها للإمام الشرعى عند الشيعة .

فالخليفة في الإسلام السنى ، تعقد له البيعة لتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية لكي ترسكز في شخصه واجبات الجماعة الإسلامية ؛ وها أنا ذا أورد نصاً عن الإمامة من مصنف فقيه إسلامى يقول :

« لا بد للمسلمين من إمام يقول بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم ، وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم ، وأخذ صدقاتهم ، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق ، وإقامة الجمع والأعياد ، وترويح الصغار والصغار الذين لا أولياء لهم ، وقسمة الغنائم ، ونحو ذلك من الواجبات الشرعية التى لا يتولاها آحاد^(٤٥) الأئمة ؛ ومجمل القول أن الخليفة يجتمع في شخصه السلطة القضائية والإدارية والعسكرية في الدولة .

ومهما كان يشغل منصب الرئاسة في الدولة ، فليست له صفة أخرى سوى أنه خليفة لسلفه ، وقد نقله بواسطة بشرية — كالانتخاب أو تعيين سلفه له — ولم يُنقله بفضل ما يتصف به من صفات كامنة في شخصه ، فالخليفة عند أهل السنة ليست له سلطة روحية لها حق الهداية والإرشاد .

وعلى نقيض ذلك إمام الشيعة ، فهو بفضل الصفات الشخصية التى أودعها الله تعالى فيه ، يعتبره الشيعة هادى المسلمين وفتيهم ووارث رسالة النبي^(٤٦) ، فيأمر ويعلم باسم الله .

وكما استطاع موسى أن يسمع ربه عندما آانس النار من جانب الطور : « يأموسى إني أنا الله رب العالمين » ، فهكذا ينزل الوحي الإلهى على إمام العصر^(٤٧) .

وليس للإمام فحسب ، صفة الرئاسة للسلطة الحاكمة المقبولة لدى الله ، وإنما يرفعه فوق المستوى البشرى العادى صفات هى فوق البشرية ، لم يسم إليها فقط بفضل مرتبة عالية اكتسبها اكتساباً — لأنها كامنة في شخصه وخاصة من خواصه — ولكنه نالها أيضاً بفضل مادته ذاتها .

فقد أن خلق الله آدم ، تسلسلت في أعقابه المجتبيين ، الواحد بعد الآخر ، مادة نورانية إلهية ، انتهت بأن وصلت إلى صلب الجسد المشترك لمحمد وعلى ، وحينئذ انقسم هذا النور الإلهي إلى جزأين : جزء أصابه عبد الله والد محمد ، وجزء لأخيه أبي طالب والد على ، ومن أبي طالب انتقل هذا النور الإلهي إلى إمام كل عصر جيلاً بعد جيل . وإن في وجود هذا النور الإلهي الأزلي في مادة الروح عند إمام العصر ، ما يهبه قوى روحية فائقة تتجاوز كثيراً المستوى البشري ، فمادة روحه أنقى من مادة روح الآدميين العاديين خلوعاً من نزعات الشر وتحليها بالصفات القدسية .

هذه هي تقريباً الصورة المرتسمة في أذهان الشيعة ، حتى المعتدلين منهم ، عن طبيعة الأئمة وحقيقة جوهرهم . ومن يغفل عنهم في تصورهما - كما سنرى - يرفع علياً والأئمة إلى ما يزيد عن هذا كثيراً ، إلى حد الاقتراب من درجة الألوهية : بل بلوغها أحياناً .

وإذا كانت هذه النظرية الخاصة بالتناسل الروحي ليست عند فرق الشيعة متينة في صميمها أو متحدة في تفصيلاتها ، فإنه يمكن اعتبارها نظرية من النظريات الشيعية التي تسلم بها كافة فرق الشيعة ويؤمنون فيها بالخصائص المميزة لأئمتهم .

ويرتبط بهذه النظرية تصورات اعتقادية أخرى : فعندهم أن الله تعالى حينما أمر الملائكة بالسجود لآدم : كان هذا السجود موجهاً للمواد النورانية الخاصة بالأئمة والتي اشتمل عليها جسد آدم ، وقد أمره الله تعالى بعد أن سجدت له الملائكة ، أن يرفع بصره إلى قمة العرش الإلهي ، حيث شاهد انعكاس هذه الأجسام النورانية المقدسة ، كما تنعكس صورة وجه الإنسان في صفحة مرآة صافية ، فالصور المنعكسة لهذه الأجسام المقدسة قد رفعت إذاً إلى العرش الإلهي^(٤٨) .

ولكن الخرافات الشعبية وسخافات الدهاء ، لم تقنع بهذه العقائد التأليهية ، بل بسطت آثار الصفات الإلهية السكينة في أجسام الأئمة حتى شملت حياتهم الدنيوية ؛ فيعتقد عامة الشيعة مثلاً أن أجسام الأئمة ليس لها ظل ، وإن كان الحق أن مثل هذه التصورات قد نشأ في عصر كان الأئمة فيه مختلفين عن الأنظار .

ويعتقد الشيعة أن الإمام المهدي^(٤٩) لا يصيبه جرح أو أذى . وقد يعد الناس أحياناً ، هذه الصفة من خصائص النبي^(٥٠) ، ويجعلونها المسكون ولا سيما أهل إفريقيا الشمالية من مناقب أوليائهم ، كما ينسب المراكشيون هذه الكرامة لكثير من المرابطين^(٥١) .

٨ - ولم تزل عقائد الشعب وحدها في هذه المبالغات ، وإنما ضلت معها النظرية الاعتقادية الشيعية ، وتاهت في تحليقات شاهقة متطرفة ، عندما أخذت في تصوير صفة الأئمة وطبيعتهم .

ويوجد داخل نطاق التشيع نظريات مغالى فيها ، تجمع على تجسد الألوهية في علي والأئمة . ولا يقتصر الأمر في هذا على اعتبار مشاركتهم للسكان الأعلى في الصفات والقوى الإلهية التي ترفعهم فوق المستوى البشري المألوف ، ولكن على اعتبار أن علياً والأئمة هم صور وأشكال يتمثل فيها الجوهر الإلهي ذاته ، وأن جمانية هذا الجوهر ليست سوى حادث طارئ .

وإننا نصادف في الفرق الشيعية التي نستقي أخبارها من المؤلفات الجدلية والتاريخية الخاصة بالفرق الإسلامية ، كابن حزم والشهرستاني وغيرهما ، صوراً متعددة لهذه العقائد لا يزال فريق من الناس في بعض البقاع يؤمن بها إلى اليوم .

وذلك كطائفة من الفرق الشيعية يطلق على مجموعها اسم « عليّ إلهي » أي الذين يرون الألوهية في عليّ ، واسمهم وحده كاف في بيان حقيقة عقيدتهم^(٥٢) ؛ وهم يجمعون إلى تأليه عليّ ، رفضهم لبعض أركان الشريعة الإسلامية .

وفي مثل هذه الزندقات ما لم تبسط صفة الألوهية على النبي ، كثيراً ما يؤدي الرفع من شأن عليّ إلى الغض من مقام النبي حتى يصل إلى درجة أقل من درجة عليّ المؤله . ويرى بعض هذه الفرق أن نزول جبريل بوحى الرسالة على محمد إنما جاء خطأ ، وأن علياً هو الذي كان مقصوداً بها .

وتوجد فرقة أخرى وهي فرقة المليانية ، التي تسمى أيضاً « بالذمية » لذمهم للنبي ، إذ عندهم أن النبي قد اغتصب لنفسه المنزلة التي كانت لعلي^(٥٣) . وفي فرقة

النصيرية ، التي سمنى بها في نهاية هذا القسم ، أنزل النصيريون محمداً — بجانب عليّ المؤله — إلى منزلة أقل شأنًا من عليّ ، وزعموا أنه كان حجاباً له .

وأصحاب هذه العقائد يسميهم الشيعة أنفسهم بالغلاة ، ويرجع منشؤهم إلى العصور الإسلامية الأولى ، إذ ظهروا في العصر الذي بدأ يتكوّن فيه للأسرة العلوية حزب سياسي . ولدينا أحاديث غاية في القدم ، بل هي متداولة في البيئات الشيعية ، تسب إلى عليّ والعلويين أنفسهم استنكارهم لهذه المبالغات وقدحهم فيها ، لأنها لا تفيد إلا في إثارة الحقد والكراهية لآل عليّ (٥٤) .

ومما هو جدير بالنظر والاعتبار من جهة أخرى ، أن هذه المبالغات لم تؤدّ بحسب إلى رفع منزلة عليّ وذريته في تصورات الشيعة وعقائدهم ، وإنما ترتب عليها أيضاً تعديل كبير ، يُعتدّ به في فكرة الألوهية ذاتها .

فذهب تجسد الجوهر الإلهي في أشخاص الأسرة العلوية المقدسة ، قد أفسح في الواقع المجال في هذه البيئات إلى عقائد وتصورات للألوهية مغرقة في التشبيه والتجسيم والمادية ، وإلى آراء أسطورية محضة ، تسلب أصحابها أدنى حق في معارضة الوثنية أو المقابلة بين عقائدهم وعقائد الوثنيين .

ويطول بنا المقام لو دخلنا في بيان عقائد هذه الفرق ، المختلفة الأسماء ، بسبب اختلاف أسماء مؤسسيها كالبائية والمغربية وغيرها ، وقد نشأ أغلبها عن مذهب التجسد الشيعي ، ومن الميسور الوقوف على مذاهبهم في الترجمات الأفرنجية للكتب العربية الخاصة بالفرق الإسلامية (٥٥) .

وبإلى هذه المصادر ، أستطيع أن أحيل هؤلاء الذين يريدون براهين وأدلة أكثر دقة ووضوحاً ، لإثبات هذه النتيجة ؛ وهي أن الشيعة كانت على وجه الدقة ، المنطقة التي نبتت فيها جرائم السخافات التي حلت وقضت على نظرية الألوهية في الإسلام .

٩ — ومن المبالغات الشيعية ، التي يستطيع النقد الموضوعي أن يجعلها مقارنة في المنزلة لنظرية الإمامة التي يؤمن بها الشيعة المعتدلون ، مذهب عصمة الأئمة وبراءتهم من العيوب والذنوب ، وهو مذهب أصبح عقيدة راسخة ثابتة ، ويمد أحد المبادئ الأساسية والأصول الإيمانية في الإسلام الشيعي .

بل إن الإسلام السنى يعلق أهمية كبيرة على مسألة عصمة الأنبياء ، وما إذا كانوا بفضل نبوتهم مطهرين من الذنوب كما يبحث على الأخص في عصمة خاتم الأنبياء وسيد المرسلين ، والرد بالإيجاب على هذه المسألة هو دون ريب عقيدة يتحتم على كل مسلم أن يؤمن بها^(٥٠) .

والكن القيمة النسبية لهذه النقطة الاعتقادية قد تقرر عن طريق هذه الحقيقة وحدها ، وهى أن أعظم الفقهاء الثقات قد صاغوا — منذ أقدم العصور الإسلامية — هذه النقطة وعالجوها من وجوه مختلفة جد الاختلاف .

فلم يتفقوا مثلاً على الحكم فيما إذا كانت العصمة تشمل العصر السابق للبعثة النبوية ، أو فيما إذا كانت لا تبدأ إلا فى اللحظة التى آت فيها الرسالة إلى النبى . كما أن فقهاء السنة ليسوا متفقين فى مسألة ما إذا كانت العصمة ، التى هى من نصيب الأنبياء ، تمتد إلى الكبراء أو تشمل كافة أنواع الأخطاء والذنوب .

ولا يرغب كثير من الفقهاء فى الإفراز لهم بهذا الامتياز ، ما عدا عصمتهم عن اقتراح الكبراء . غير أنهم يعترفون بأنهم كسائر البشر معرضون لاقتراح أخطاء بسيطة Peccata venialia ، أو على الأقل لنوع من « الزلل » ، وأنهم قد يؤثرون طريقاً من طريقين ، هو أقلهما خيراً وفضلاً .

ومما هرجد به بالملاحظة ، أن ما حاول المسنون فهمه من حديث ، لم يكن له مع ذلك إلا صدى ضئيل^(٥١) ، يبين حالة استثنائية لروحنا المعمدان — وهو فى القرآن يحكى ابن زكريا — الذى لم يرتكب معصية قط ، بل لم يخطر على قلبه اجتراحها .

ويبدو أن حدة الاختلاف بين الفقهاء فى موضوع العصمة تقل كثيراً عند ما يطبقونها على سيرة النبى ؛ فالنبى قد عاش قبل بعثته كما عاش بعدها دون أن يرتكب كبيرة أو صغيرة .

وهذا دون ريب يناقض آراء الطبقة الأولى من المسلمين الذين أجروا على لسان النبى اعترافه بقابليته للخطأ وبحاجته إلى التوبة ؛ لقد رووا عنه أنه قال : « يا أيها الناس : توبوا إلى ربكم فإنى أتوب فى اليوم مائة مرة^(٥٨) » ؛ وقوله : « إنه ليغان على قلبى وإنى لأستغفر الله فى اليوم مائة مرة^(٥٩) » .

وهذان الحديثان يتلأمان مع هذا الدعاء للنبي : « رَبِّ تَقَبَّلْ تَوْبَتِي وَأَجِبْ دَعْوَتِي وَاغْسِلْ حَوْبَتِي وَثَبِّتْ حَجَّتِي وَاهْدِ قَلْبِي وَسَدِّدْ لِسَانِي وَاسْأَلْ سَخِيمَةَ قَلْبِي » (٦٠) .

فإذا كان هناك اعتقاد بعصمة النبي لم يكن معنى لهذه الأحاديث ولا هذا الدعاء ؛ وإذا لم يكن على بينة بما يدفعه إلى التوبة والاستغفار ، لما أزلت عليه الآية القرآنية : « لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ » (٦١) ، في الوقت الذي شعر فيه بعظمة النصر الذي كُتِبَ له (٦٢) .

وحاصل ما أوردناه من وجهة النظر الاعتقادية ، أنه لا يوجد بين الآراء السنية المختلفة المتعاقبة بعصمة الأنبياء وعصمة محمد ، رأى واحد يعتبر هذا الامتياز الخلقى شيئاً آخر سوى أنه « لطف » وهبه الله تعالى للنبي ، وليس منها ما يعتبر هذا الامتياز صفة ضرورية كامنة بطبيعتها في مادته . كما أن عقائد أهل السنة لا تُعْجَم قط ، على أى وجه ، هذه النقطة الاعتقادية في مسألة العصمة من الوجهة النظرية ، بل الأمر على تقيض ذلك .

فالفقهاء والسننيون يعملون دائماً على تأكيد طبيعة النبي البشرية المحدودة ، وإبرازها في دقة ومثابرة ، إلى الدرجة التي يصبح فيها العلم الخارق للمادة والحكامن في ذاته متنافياً تماماً مع الحقائق الأساسية عن صفة النبي وشخصه .

ويقولون مثل هذا عن عصمته ورجحان نصيبه من العلم على نصيب غيره من الناس ، وعندهم أن هذين ليسا فضيلة عامة كامنة في شخصه ، ولكنهما نتيجة الهداية والحكمة التي ألقها الله له في حالات معينة خاصة ، والمسلم يؤمن بصدق النبي للتسليم بصحة ما آتى به كوحى إلهي .

وإذا كان الله قد اصطفاه للنبوّة والرسالة ، فهذا لأنه اختير مترجماً ومُعَبِّراً عن الإرادة الإلهية ، وليس لاستعداد الشخص لهذا ، وهو لا يستخدم في أداء رسالته النبوية موهبة عقلية فائقة ترفعه فوق مستوى العالم البشرى .

وقد فصل القرآن هذا الرأي بطريقة واضحة دقيقة ، ولم تتمده الطبقات الأولى من علماء الكلام والفقهاء . وقد رغب خصوم النبي في إحراجه بالاستفهام منه عن

أشياء لا يعرفها ، فقال : « مالى ولهم ، يسألونى عما لا أرى ؛ إنما أنا عبدٌ لا علم لى إلا ما علمنى ربى عز وجل » (٦٣) .

ويرى أهل السنة أن من الزعم أن الزعم الإنسان الإحاطة بالغيب ، ويمدون هذا الزعم جحدواً بالآية القرآنية : « قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ » . وهذا النفي يشمل حتى النبي (٦٤) ذاته ، فإذا يكون إذاً حال غيره من الناس ! ويولى أهل السنة قسماً كبيراً من الرعاية والتبجيل للأتقياء والعلماء من آل البيت وهم على وجه الدقة أئمة الشيعة ، ولكنهم لا يقولون لهم بصفات شخصية أخرى تريد على ما لغيرهم من علماء المسلمين وأتقيائهم .

فمثلاً حينما ذكر النووى ، وهو من فقهاء أهل السنة ، محمداً الملقب بالباقر ، وهو الخامس فى شجرة النسب النبوى ، شهد له بالقدم الراسخة فى العلم حتى أنه لقب بالباقر ، وأطرى تقواه وطاعته ، ورأى فيهما مثلاً يقتدى به ، ولكنه لم يخصه بغير هذه الكلمات : وهو تابعى جليل وإمام بارع ، تُجمَعُ على جلالته ، معدود فى فقهاء المدينة وأئمتهم (٦٥) .

وشتان بين هذا وبين الصورة التى رسمتها الشيعة له ، فقد عدته إمامها الخامس ولم تر فيه فقهاً عادياً من فقهاء المدينة ، ولكنه يساهم فى المادة النورانية الخالصة التى تحدت فى سلالة النبي .

ومن قبيل هذه الدعوى ما كتبه ذلك الشيعى الهندى الحديث الذى سبق لنا الاستشهاد ببعض عباراته ، وهو الكاتب الذى يؤلف باللغة الإنجليزية والذى نشبع بالأفكار العقلية والفلسفية ؛ فقد وصف الحسين مثلاً بأنه « الباعث الأسمى على الوجود » ، وبأنه « الرابطة الجوهرية بين الملة والمملول » ، أو « الحاقة الذهبية بين الله والإنسان » (٦٦) .

والفكرة السنية المتعلقة بمكانة النبي ومكانة ذريته المقدسة لم تنل منها الصفات الأسطورية التافهة التى أسبغها الخيال على النبي ، ولكن لم يؤلف قط من هذه الصفات عنصر دينى من العناصر التى يتحتم على السلم السنى الإيمان بها . وقد عقد الشعرائى الصوفى فضلاً كاملاً نسب للنبي فيه خصائص كثيرة ، منها

ما يلي : « وكان يرى من خلفه كما ينظر أمامه وعن يمينه وعن شماله ، ويرى بالليل وفي الظلمة كما يرى بالنهار وفي الضوء ؛ وكان إذا مشى مع الطويل طاله ، وإذا حرك يكون كتفه أعلى عن جميع الجالسين ؛ ولم يقع ظله على الأرض ، ولا رآه في شمس ولا قمر لأنه كان نوراً^(٦٧) » .

غير أنه مما لاشك فيه أن هذه الآراء ترجع إلى أثر النظريات السامية « transcendentes » التي اعتنقها الشيعة في أئمتهم ، والتي لم يتيسر بطبيعة الحال أن يترك النبي دون أن ينال نصيبه^(٦٨) منها . وهذا برهان آخر يدل على الارتباط بين الشيعة والصوفية ، وهو مما سبقت إشارتنا إليه .

١٠ — وقد نالت هذه المسائل كلها أهمية كبيرة في الإسلام الشيعي . لأن الصفات التي أقرها الشيعة لأرواح أئمتهم قد رفعتهم إلى مستوى أعلى بكثير من حدود الطبيعة البشرية : فهم كما رأينا مطهرون من الذنوب مبرأون من العيوب ، خلت نفوسهم من دوافع الشر ، فلا تستهويهم المعاصي والآثام ، لأن المادة الإلهية النورانية التي يحملونها لا تتفق ألبتة مع الميول الشريرة ، ولسكنها تمنحهم أيضاً أعلى مرتبة في مراتب العلم اليقيني الثابت ، أي « المعصمة » التامة من الوقوع في الخطأ^(٦٩) .

ومن تعاليم الشيعة أن الأقوال والروايات ، التي ترجع إلى رواية أكيدة عن الأئمة ، هي أقوى في الإثبات والتيقن من الإدراك المباشر للحواس ، وذلك لمعصمة من روى عنهم وتزهد عنهم عن الخطأ . وهذه الأقوال أهل لأن تهب المرء يقيناً صحيحاً مطلقاً أسح من ذلك اليقين المكتسب بطريق الحواس المعرضة للوهم والخداع^(٧٠) .

ولدى هؤلاء الأئمة — فيما عدا العلم الديني الميسور لكافة المسلمين — علم باطني يتوارثه الواحد بعد الآخر وروايات رمزية متواترة تنتقل بالوراثة في أسرة النبي من جيل إلى جيل إلى جيل ، وهي تشمل حقائق الدين وكافة حوادث العالم . فعلى لم يعرف — حسب — المعنى الحقيقي للقرآن الخفي عن الفهم المادي ، ولكنه ألم أيضاً بكل مأسوف يحدث حتى يوم القيامة ، وعرف كل فتنة كانت إلى ذلك الوقت

« نضلّ مائة شخص وتهيدي مائة آخرين إلى الطريق السوي » ، ويعلم من يوجهها ويثيرها^(٧١) .

ومن أجل ذلك ترى الإيمان بهذا العلم الباطني والنبوي — الذي خص به عليّ — قد أتاح للشيعة أن يصنعوا طائفة من المؤلفات الأدبية الغريبة ، زعموا أنها تستغل على هذا الوحي الحق^(٧٢) .

وقد انتقل علم عليّ برواية خفية ، تناقلها الأئمة الذين تبعوه ؛ فهم يتلقون الوحي ولا يستطيعون أن يعلموا سوى الحق ، وهم أيضاً السلطة العليا المفردة التي بيدها التعليم والهداية .

وبعدم الشيعة بفضل صفتهم هذه ، المتممين الشرعيين لرسالة النبي ، ولأقوالهم وقراراتهم وحدها الحق في أن تقتضي من المرء إيماناً مطلقاً وطاعة واجبة بلا قيد ولا شرط ، وعلى ذلك فشكل تعليم من التعاليم الدينية ينبغى أن ينقل عن أحد الأئمة لكي يعتبر صحيحاً ثابتاً ، وهذا النوع من الضبط والتثبيت من كل قسكرة أو عقيدة يسود كل مؤلفات الشيعة الدينية .

والأحاديث النبوية لا تنتهي أسانيدُها إلى الصحابة الذين يتلقونها عن النبي ، ولكنها تنتهي إلى الأئمة أصحاب السلطة الوحيدة التي تحول لهم نشر الفرائض والأحكام الإلهية والنبوية وتأويلها .

وقد نشأ عندهم كذلك تفسير للقرآن غريب في بابه تناقلوه عن الأئمة ، وعالجوا فيه أرق الموضوعات وأدناها بطريقة تتلاءم مع نظرية الإمامة والعقائد الشيعية الأخرى ، وكلها مؤلفات فريدة فذة يتحتم العلم بها لمن يريد أن يكون فكرة عامة عن روح التشيع^(٧٣) .

ويستنتج من كل ما تقدم أن كثيراً من المبادئ التي أفرقتها العقائد السنية ، لضبط الأحكام والوقوف على مدى صحتها من الناحية الدينية ، يمدّها الشيعة أقل شأنًا وأدنى قيمة من حيث أهميتها كمصدر للعلم الديني ، فقد هبط الشيعة بالإجماع إلى درك الشكليات العادية اليسيرة ، وهم يسمون نظرياً بقيمة هذا المبدأ في الفصل في المسائل الدينية ، ولكن عقائدهم الشيعية لا ترى للإجماع شأنًا وخطراً إلا في أمر واحد ، وهو

أنه لا ينبغي من غير معاونة الأئمة واتفاقهم ، وهذا الاتفاق هو المنصر الجوهري الذي يجعل للإجماع قيمته وأهميته ؛ ومع هذا فالتجارب التاريخية في نظر الشيعة ، قد ألهم أن الإجماع لا يبلغ حجة الصواب .

وعند ما اشترط أهل السنة إجماع المؤمنين كي تكون الخلافة صحيحة — ذلك الإجماع الذي أوجد بمد وفاة النبي دستوراً أقره المسلمون واعتمدوه ، وخضعت لأحكامه منذ ذلك الوقت العلائق السياسية في الإسلام — وجد الشيعة هذا الإجماع دليلاً يثبت أن محض الإجماع وحده لا يتفق دائماً مع ناموس الحقيقة والعدل ، ورأوا في حل مسألة الخلافة على ذلك الأسلوب السني عملاً قد سجل تماماً الجور والاعتصاب ، لذلك غضوا من شأن هذه السلطة الإجماعية وأرجعوها إلى موافقة الأئمة ، بأن العبيدة الخاصة بمشيئة الإمام المعصوم والسلطة الشرعية المخولة له ، تقدم وحدها للشيعة أو أكد الضمانات للخلق والصدق .

وكما أن الشيعة يعتبرون إمام العصر هو وحده الرئيس السياسي والشرعي للجماعة الإسلامية ، فهم يعدونه أيضاً السلطة الوحيدة القادرة ذات الكفاية للنظر في كل المسائل التي لم تفصل فيها الشريعة المتواترة منذ بدء الخليقة ، ليؤخذ بأحكامه فيها في كافة المصورتات التالية ، كما أنه السلطة القادرة وحدها على تفسير الأحكام الشرعية وتطبيقها . وإذا أردنا إذاً ، أن نميز في عبارة قصيرة موجزة ما ينبني عليه جوهر الخلاف بين الإسلام السني والشيعة ، يمكننا القول بأن الأول هو مذهب الإجماع ، والثاني هو مذهب السلطة^(٧٤) .

١١ - وقد سبق أن أشرنا إلى أنه منذ المصور الإسلامية الأولى ، حينما كانت النظريات لا تزال بعد في دور النمو والتكوين ، لم يكن جمهور الشيعة متفقاً على أشخاص الأئمة . فقد كان من أولى مظاهر الفكرة الشيعة ارتباطها كآرائنا بإمام لا ينتمي لذرية علي من فاطمة ، بل إنه في نطاق السلالة الفاطمية ، أقرت جماعات مختلفة من أشياع على طوائف متباينة من الأئمة ، ساعد على كثرتها وفرة ذراري هذه الأسرة وتعدد فروعها ، وبعد وفاة الإمام أبي محمد العسكري كان الشيعة قد انقسموا إلى أربعة عشر فريقاً^(٧٥) ، وكل منها يفضل سائلاً من الأئمة دون غيرها من فروع الأئمة العلوية^(٧٦) .

وأعظم هذه القوائم ذبوعاً والتي يعترف بها حتى اليوم أكبر عدد من الشيعة هو فرقة الإثناعشرية أو الإمامية التي جعلت مرتبة الإمامة الخاصة بعليّ تنتقل منه إلى ألقابه التاليين له حتى الإمام الحادى عشر الذى كان محمد أبو القاسم (ولد بينسداد سنة ٨٧٢ م) ابنه وخليفته .

وقد اختفى محمد هذا ولم يباغ الثامنة من عمره ، ولا يزال على قيد الحياة منذ ذلك الوقت فى مكان خفى حتى لا يراه الناس ، وسيظهر فى آخر الزمان إماماً مهدياً يحرر العالم ويطهره من الفاسد والشور و يقيم حكم السلم والعدل ؛ وهذا هو ما يسمى « بالإمام الخفى » ، الباقى منذ اختفائه ، والذى ينتظر الشيعة المؤمن عودته إلى الظهور كل يوم .

والاعتقاد بالإمام الخفى يسود كافة فروع الشيعة ، ويعتقد كل فرع منها بخلوده وعودته إلى الظهور فى المستقبل مهدياً ، السكى يختم سلسلة الأئمة التى يؤمن بها هذا الفريق من الشيعة .

وتبنى الفرق الشيعية المختلفة اعتقادها بخلود الإمام الذى تعدد خاتم الأئمة ، كما تدعم إيمانها بعودته إلى الظهور فى يوم من الأيام ، على أحاديث موضوعة مختلفة يؤيدون بها عقيدتهم هذه .

ويمكننا أن نتصور طبيعة الحجج التى يسوقونها من المثال التالى ، وهو قول أجراه على لسان موسى السكاظم — المتوفى سنة ١٨٣ هـ / ٧٩٩ م — والإمام السابع من اثنى عشر — الفرقة التى ختمت به قائمة الأئمة واعتبرته الإمام الخفى الذى لا بد من عودته يوماً ما : « كل من حكى عنى أنه عني بنى خلال مرضى ، أو غسلنى وحنطنى ودفننى ، أو أنه نزل فى قبرى ومس رفاى ، فقل عنه إنه كذاب . وإذا استسلم أحد عنى بعد اختفائى ، فلينجب إنه يعيش والله الحمد . ولعمرة الله على من سئل عنى فأجاب إنه قد مات (٧٧) » .

فالرجعة إذاً ، هى إحدى العناصر الجوهرية فى نظرية الإمامة عند كافة الفرق الشيعية ، ولا تختلف هذه الفرق إلا فى هوية الإمام الخفى الذى قدرت له العودة ، كما تختلف فى قائمة الأئمة التى يؤلف الإمام الخفى واحداً منها (٧٨) .

ومنذ بداية التشيع ازدادت الثقة الوطيدة بعودة الإمام المختفى يوماً ما ، وقويت عند هؤلاء ، الذين وضعوا آمالهم في عليّ وذريته ، بل إن هذه العقيدة اتجهت — أول ما اتجهت — إلى عليّ ذاته ، فإن فريقاً من أتباعه الذين كانوا يقصدونه وهو حيّ إلى حد اعتباره كائنًا فوق البشر ، والذين أخذوا هذه التعاليم عن عبد الله بن سبأ ، لم يؤمن بموت عليّ — على الطريقة الدوسيتية docétiste — وإنما كان يعتقد أنه اختفى وسيعود في المستقبل ، ويؤمّد هذا أقدم مظهر لمبادئ عليّ المألى فيها . كما يعد بصفة عامة أول انقسام حدث في صفوف الشيعة^(٧١) .

واتجهت بعد ذلك العقيدة الخاصة بالإمام المختفى الذي سيرجع يوماً ما ، إلى محمد ابن الحنفية أحد أبناء عليّ ، وكان يؤمن أتباعه بحياته ورجعته .

وفكرة الرجعة ذاتها ليست من وضع الشيعة أو من عقائدهم التي احتسوا بها ، ويحتمل أن تكون قد تسربت إلى الإسلام عن طريق المؤثرات اليهودية والمسيحية^(٨٠) .

فعند اليهود والنصارى أن النبي إيليا قد رفع إلى السماء ، وأنه لا بد أن يعود إلى الأرض في آخر الزمان لإقامة دعائم الحق والعدل ، ولا شك أن إيليا هو النموذج الأول لأئمة الشيعة المختفين المائتين ، الذين يحبون لأبراهيم أحد ، والذين سيمودون يوماً ما كمهديين منقذين للعالم .

ونصادف في البيئات غير الإسلامية عقائد مماثلة لهذه ، مقترنة بأمانى أخروية مستخلصة منها ؛ ففرقة الدوسيتيين^١ تنكر موت مؤسسها «دوسيتيوس Dositheos» وتؤمن بمخلوده^(٨١) ؛ كما أن «قيشبنو» في عقيدة «الفايشناقاس» الهندية سيمود إلى الظهور في نهاية العهد الحالي للعالم ، متجسداً في صورة «كالجي» . وذلك لكي يخلص «أرياس» من حكامها الظلمة ، أي تخلص الهند من فاتها من المسلمين . و ينتظر مسيحيو الحبشة رجعة ملكهم تيودور كهدي في آخر الزمان^(٨٢) ؛ ولا يزال المغول يعتقدون بأن «چنكيز خان» الذي يقدمون له القرابين على ضريحه كان قد وعد قبل موته أنه سيمود إلى الدنيا بعد ثمانية قرون أو تسعة ، لكي ينقذ المغول من زير الحكم الصيني^(٨٣) .

* هي فرقة مسيحية تنهم بالزندقة ترى أن المسيح لم يكن له جسم مادي ولا طبيعة بشرية .

وفي العصور الإسلامية ظهرت عدة زندقَات ، بعد قمع الفتن التي أشعلت هذه العقائد الزائفة نيرانها ، وقد عُلقت مثل هذه الآمال على عودة أصحابها في المستقبل ، فأشيع « بها فريد » ، وهو أحد هؤلاء الذين حاولوا في بدء العصر العباسي القيام بثورة زرادشتية المناهضة للإسلام ، اعتقدوا بعد إعدام باعث حركتهم أنه رُفِع إلى السماء ، وأنه سيمود إلى الدنيا يوماً ما للانتقام من أعدائه^(٨٤) ، وآمن بمثل هذا أعوان المُقنَّع ، الذي بعد أن ادعى الحلول الإلهي فيه ، قضى عليه بالإحراق^(٨٥) .

وفي الأزمنة الحديثة نسبيا ، اشتد تعلق المسلمين بهذه العقيدة حتى من كان منهم غريبا عن التشيع ، فسلمو القوقاز يؤمنون برجعة بطل استقلالهم « إيليا منصور » الذي ظهر قبل زعيمهم « شامل » (سنة ١٧٩١) ، والذي لا بد أن يعود إليهم بعد قرن من طرد الروس^(٨٦) .

ويعتقد أهل سمرقند برجعة أوليائهم كشاه زند وقاسم ابن عباس^(٨٧) ، كما ثبت أن الأكراد ، منذ القرن الثامن الهجري على الأقل ، يؤمنون برجعة زعيمهم المصلوب ، تاج المارفين حسن بن عدى^(٨٨) .

وإن العقائد الميضية عند الشرقيين والغربيين ، الخاصة بإعادة النظم المأدلة في الدين والسياسة ، تمتاز عليها جميعا عقيدة الشيعة في الإمام الخفي الذي لا بد من رجعته ، وتنفرد دونها بشدة رسوخها وقوة توكيدها .

وقد جهد الشيعة في تبيان الأساس الديني لهذه العقيدة ، والدفاع عنها لوقايتها من سخرية المرتابين وخصومة المبادئ ، حتى استغرقت جزءاً كبيراً من مؤلفاتهم الدينية ، بل ظهر حديثا بفارس كتاب يدعو إلى التوق من الشك الذي تعاضم تياره الجارف ، فأوشك أن يذهب بالإيمان « بإمام العصر » الخفي .

وقد حاول أيضا كثير من فقهاء اليهود ومتصوفهم — وغالبيتهم تستند على سفر دنيال — أن يقوموا بحسابات تأويلية خاصة لتحديد وقت ظهور المهدي ، وسار على هذا المنوال بعض متصوفة المسلمين البارعين وبعض الشيعة ، وذلك بأن انتهجوا تأويلا « قَبَالِيًا » لآيات القرآن وسوره ، وتجميعات للحروف والأعداد قصدوا به تحديد اللحظة التي سيظهر فيها الإمام الخفي ، وأسماء المؤلفات التي تعالج مثل هذه

التقديرات مدونة في وثائق الفهارس الخاصة بالمؤلفات الشيعية القديمة .
ومع ذلك فقد ندد أقطاب التشيع المعتدل ، منذ بداية الحركة الشيعية ، « بالوقائين »
وصمّوهم بالخداع والتدجيل ، وحظروا الاشتغال بمثل هذه المسائل الدقيقة استناداً على
أقوال وروايات ينسبونها إلى الأئمة^(٨٩) . وهذا شبيه بما صنّعه اليهودية ، من توجيهها
أفسى صنوف اللوم « لمقدر النهاية وحاسبها » (مكشاحي قصّين^(٩٠)) .

وإن ما ألحقته الحقائق الواقعة بتلك التقديرات الحسائية ، من تكذيب
وتناقض ، يشرح لنا في جلاء ما أثارته هذه الوعود والنبوءات ذات الضبط
والتحديد من نفور واستهجان .

١٢ — قد اعتبرنا حتى هذه اللحظة أن الإيمان بظهور المهدي مبدأ من المبادئ
الرئيسية في التشيع ، ويجب أن نضيف إلى ذلك استكمالاً لبخشنا أن أهل السنة
أنفسهم يعتقدون بمجيء مصلح إلى العالم في آخر الزمان يبعث الله به ، ويسمونه أيضاً
بالإمام المهدي أي الذي هداه الله إلى الطريق السوي^(٩١) .

وهذه العقيدة وما تنطوي عليه من آمال وأمان ، تظهر في بيئات التقى والنور
عند المساكين ، كزفرة من زفرات الأسف والانتظار يُصمّدونها ، وهم في غمرات حالة
سياسية واجتماعية لا تنقطع ثورة ضمائرهم حيالها .

فالحياة العامة وحالاتها الواقعة تظهر لهم حقيقةً ، في وضع يتناقض مع مقتضيات
المثل العليا التي يصبون إليها ويدأبون على اتباعها . وقد تجلّت لهم هذه الحياة العامة
بملابسها كآثام دأمة ومعاص لا تنتهي ومخالفة مستمرة للدين والعدالة الاجتماعية .

وهم يشتركون جميعاً في الاعتقاد بأن السلم الصالح ، حياً في خير الجماعة الإسلامية
وابقاءً على وحدتها ، لا ينبغي أن يشق عصا الطاعة ، بل عليه إثارة المصلحة العامة
أن يحتمل صابراً المظالم القائمة ويتدرع بالصبر وطول الأناة في معاناة آثام الأشرار ،
ولكنهم يتوقون علاوة على ذلك ، إلى التوفيق بين الواقع وبين مقتضيات إيمانهم
وتقواهم ، وأمدّم بهذا التوفيق رجائهم الوطيد في ظهور المهدي^(٩٢) .

ومن الثابت أن الخطوات الأولى تتفق مع انتظار رجعة عيسى الذي سيعمل مثل

المهدى على إقامة معالم العدل ، غير أنه اتصلت بهذه الأمنية خلال نموها وتطورها ، عناصر جديدة ، جعلت المهمة الأخروية التي سيقوم بها عيسى ، بالنسبة إليها أمراً ثانوياً .
واتجه قوم آخرون كانوا أشد تقيداً بالواقع ، إلى أن ما يعقدونه من آمال على المهدى المنتظر قد يتحقق معظمه على يد الأمراء الذين كانوا يتوقعون منهم العمل على إقرار نوااميس العدالة الإلهية ، وخيل إليهم بعد سقوط الدولة الأموية أن بعض خلفاء بنى المباس قد يحققون لهم هذه الأمانى ، غير أنهم استفاقوا في اللحظة المناسبة من هذا النعيم الكاذب والوهم الباطل .

وظل العالم في نظر الأتقياء تخيم عليه الشرور كما كان حاله من قبل . فتحوّل فكرة المهدى تدريجياً إلى أن صارت طوبى utopie مهيدية ، دفع المؤمنون بها إلى مستقبل بعيد غامض ، وأصبحت قابلة لأن تترج بها دائماً خرافات وأقاصيص أخروية ممعنة في السذاجة والإغراب ؛ وهى لا تخرج في الأصل عن أن الله سيبعث يوماً ما رجلاً من نسل النبي سيعيد ما بطل من سنته ، « وسيملا الأرض عدلاً كما ملئت جوراً » .

هذا ، وقد امتزج بالفكرة المهدية التي ترجع في أصلها إلى العناصر اليهودية والمسيحية بعض خصائص « ساو سيخايات Saoschiant » الزرادشتى ، كما امتزج بها ما كان يحول في أذهان العاطلين البارعين من خيالات وتصورات جاذبة أنتجت على مدى الأيام كثيراً من الأساطير الفنية الزاخرة عن العقيدة المهدية .

وقد خاض الحديث في موضوع هذه العقيدة التي كثر نقاش المسلمين فيها ، وأسببت للرسول أحاديث صوّر فيها على وجه الدقة الصفات الشخصية التي يتصف بها منقذ العالم الذى وعد به في آخر الزمان .

على أنها لم تجد في الحقيقة منفذاً تسرب منه إلى مصنفات الحديث الصحيحة المتشددة في ضبط الرواية ، ولكن أخرجتها الكتب الأخرى التي كانت أقل تشدداً في حجة تخريج الأحاديث .

وقد أمكن استخدام هذه العقيدة خلال عصور التاريخ الإسلامى لتبرير الفتن

والفلاقل التي أشعل نيرانها بعض الثأرين السياسيين الدينيين ، متطلعين إلى قلب النظام الحكومية القائمة ، وساعين إلى استجلاب محبة الشعب حتى يفتن بهم ، على اعتبار أنهم يمثلون الفكرة المهدية ، فدفعوا بذلك بأجزاء كبيرة من العالم الإسلامي إلى خوض غمار الاضطرابات والحروب .

وكلنا يذكر ما سجله التاريخ الإسلامي في الماضي القريب من حركات قامت على الفكرة المهدية ، كما أنه يوجد في أيامنا هذه طامحون في المهدية ظهوروا في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي ، وهم في الغالب يعملون على مقاومة نفوذ الدول الأوروبية الآخذ في الزيادة في البلاد الإسلامية^(٩٣) .

وإن المشاهدات والاختبارات الشيقة التي قام بها « مارتن هارتمان » للوقوف على تيارات العالم التركي الحديث ، تبين لنا أنه حتى في عصرنا هذا [كان] ينتظر الناس في كثير من البيئات الإسلامية التركية ظهور المهدي الحقيقي في سنة ١٣٥٥ هـ — ١٩٣٦ ، وهو « الذي سيخضع العالم كله لرابية الإسلام ويأتي على يديه العصر الذهبي الزاهر »^(٩٤) .

وما دما قد أدركنا كنه التشيع ، فمن الطبيعي أن يكون الإسلام بصورته الشيعية هو وحده البيئة الملائمة التي ينبغي أن تنمو بها بذرة الأمانى المهدية ؛ فإن حركة التشيع منذ بدايتها هي احتجاج واستنكار لمناهضة الخلفاء للحق الإلهي مناهضة عنيفة ، وإبطالهم إياه بالقهر والاعتصاب الذي أصبحت الأسرة العلوية ضحية له ، مع أنها هي وحدها الجديرة بالخلافة . وهكذا تمت العقيدة المهدية عند الشيعة ، وقويت حتى صارت عصباً حيوياً في مجموعة المبادئ الشيعية .

أما في الإسلام السني ، فإن تقرب ظهور المهدي ، على الرغم من استناده إلى الوثائق الحديثية والمناقشات الكلامية^(٩٥) ، لم يصل ألبتة إلى أن يتقرر كمقيدة دينية ، ولم يبد قط عند أهل السنة إلا نكالية أسطورية لغاية مثل مستقلة أو كأمر ثانوي بالنسبة لجوهر النظرية السنية للكون . ويرفض الإسلام السني رفضاً قاطعاً العقيدة المهدية على صورتها الشيعية ، كما يهزأ بفكرة الإمام السكامن وحياته الطويلة . وسبق أن تجلت لأهل السنة سخافة عقيدة الإثنا عشرية الخاصة بالمهدي ؛ لأن

المهدي ، تبعاً لما جاء في الروايات السنية ، يجب أن يكون اسمه كالنبي — محمد بن عبد الله — بينا والد الإمام الخفي ، وهو الإمام الحادي عشر اسمه الحسن (٩٦) .

فضلاً عن أن الشيعة يعتقدون بأن هذا الذي سيكون مهدياً في المستقبل ، قد اختفى عند ما كان طفلاً ، ومن ثمَّ بطلت مهديته شرعاً عند أهل السنة ، بسبب صغر سنه لأن مرتبة الإمامة لا تكون إلا من نصيب البالغين ؛ كما يرتاب آخرون في وجود ابن الإمام حسن العسكري عاش بعد أبيه .

وعلى نقيض ذلك ، نجد أن الإيمان بتحقيق الأمان المهدية في المستقبل له أهمية اعتقادية جوهرية في الإسلام الشيعي ، فهو حجر الزاوية في العقائد الشيعية وهو مماثل تماماً لبدأ رجعة الإمام الخفي وعودته إلى العالم الظاهر المحسوس ليكون له شرعه الجديد ، ويعيد فيه سنن النبي التي درست ، ويرد حق أسرته المهضوم ، وهو وحده القادر على « أن يملأ الدنيا حقاً وعدلاً » .

وقد جد علماء من الشيعة ، ممن يتسمون بالجد والوقار أن يثبتوا ، إزاء تهكم أهل السنة ، وأن حياة الإمام الخفي الطويلة (٩٧) والمخالفة للمألوف ، ممكنة الوقوع وليست بمستحيلة ، مستشهدين باعتبار « فيزيولوجية » وأسانيد تاريخية خطيرة .

بل إنه في أنشاء غيبته الجسائية يعدونه بحق : « قائم الزمان » ، ولا يرون من المستحيل عليه أن يفصح للمؤمنين عن رغباته وأوامره (٩٨) ؛ وهو موضع أشعار حماسية مفرقة في المدح ، ينظمها فيه أتباعه المخلصون الذين لا يمجّدونه بحسب ، ولا يتزلفون إليه كأمر يسير بين الأحياء لكي يتفقد شؤونهم ويرعى مصالحهم ، ولكنهم يقدقون عليه في أشعارهم ما تتطلبه عقيدة الإمامة من ألقاب وصفات تتجاوز المستوى البشري .

وهو يتخطى في سموه الروحي غاية ما بلغه الذكاء البشري لأنه مصدر كل علم وغاية كل أمنية ، وشعراء الشيعة على تمام اليقين بأن قصائد مديحهم تصل إلى العرش الخفي الذي تنبوؤه هذه الشخصية السامية (٩٩) .

ولنتساءل بعد ، عن مدى ما تساهم به العقيدة الخاصة بالإمام الخفي في الحوادث الدنيوية ، وأثر هذه المساهمة في التصورات السياسية والدينية للكون عند الشيعة .

كما تشاءل إلى أى حد يتحتم فيه إخضاع نظام من الأنظمة الحكومية عند الأمم الشيعية - حينئذ لا يمدو هذا الناحية الشكلية - لسلطة هذه القوة الخفية لكي يتيسر لها أداء وظيفتها ؟ .

ويمكننا أن نلتبس الإجابة عن هذا في عصرنا الحاضر بهذه الحقيقة في الدستور الفارسي الجديد ، إذ أنه عند افتتاح البرلمان ، دعا المجتمعون لإمام الوقت منوسلين أن « يرتضى عملهم وأن يرضى عن أخطائهم » .

- وكما جاء في القرار الذي نشره الحزب الشورى في أكتوبر سنة ١٩٠٨ تأييداً لمادة الدستور : بعد الانقلاب الاستبدادي الذي كان قد دبره الشاه محمد علي ، فقد ورد فيه : « ربما لم تعبطوا علماً بقرار علماء مدينة النجف ، المدينة الطاهرة المقدسة ، وهو قرار واضح لا لبس فيه ولا غموض ، يبين لنا أن كل من يعمل على مناوأة الدستور ، يصير شبيهاً بذلك الذي يجرد سيفه في وجه إمام الوقت (أى المهدي الخفي) ، نسأل الله أن ينعم عليكم برحمته (١٠٠) » .

وهكذا احتفظت فكرة الإمامة بقوتها حتى الوقت الحاضر ، وارتقت حتى بلغت أوجها كمقيدة من العقائد الأساسية ، وأصبحت عنصراً جوهرياً فعالاً في النظام الديني والسياسي .

١٣ - بعد أن درسنا عقيدة الإمامة وطبيعتها وخطورها ، وبعد أن عرفنا أنها أعظم الأصول الإيمانية في العقائد الشيعية من حيث اقترافها عن عقائد أهل السنة ، علينا أن نعالج مسألة أخرى لكي ندرك حقيقة التشيع إدراكاً تاماً .

لا يدل الانتماء إلى الإسلام على الخضوع فحسب ، لنظام سياسي محدود ، سواء أ كان ذلك من الناحية النظرية أم بأداء أفعال معينة ، وإنما يدل فضلاً عن هذا على التسليم بطائفة محدودة من العقائد الضرورية يتحتم على المسلم أن يؤمن بها ، ولو أن صيغها النهائية لم تتفق عليها المذاهب والفرق المختلفة .

كما يقتضي الإسلام أيضاً أداء مجموعة محدودة جليلة من العبادات والشعائر والأحكام المنظمة للحياة ، والتي أصبحت أسسنا وأوضاعها موضع خلافات كثيرة في المذاهب المعترف بسنيتها والتي تعيش يجاور بعضها بعضاً .

فهل حدث في التشيع — وذلك فيما خلا نظرية الإمامة — تطور فقهي أو كلامي جعل للشيعة نظريات اعتقادية أو أحكاماً شرعية وتمديدية خاصة ميزتهم تمييزاً جوهرياً عن الإسلام السني ؟ .

نقول للإجابة على هذا : إن الإسلام الشيعي ينطوي بطبيعته على اتجاه يخالف اتجاه السُّنة مخالفة صريحة ، حتى فيما يخص المسائل الجوهرية الخاصة بالعقائد ، فنصير الشيعة لطبيعة الأئمة قد أثر حتماً في آرائهم في الوجدانية وفي أسماء الله وصفاته ورسله . وهناك أمر آخر ينبغي أن نعتد به ؛ ذلك أنه في داخل تيارات التشيع المختلفة التي كثرت تقريباتها كثرة عظيمة ، اختلفت وجوه النظر في الحكم على المسائل الاعتقادية .

لقد انتجت بعض المدارس الفكرية الشيعية في العقائد ناحية التجسيم الساذج الغليظ ، ومع ذلك يمكننا أن نقرر أن النزعة الغالبة على التشيع في المسائل التي لا تتأثر الإجابة عليها بنظرية الإمامة ، تقترب كثيراً من نزعة المعتزلة^(١٠١) التي أُلْمِنَ بها في القسم الثالث ، حتى أن فقهاء الشيعة عرفوا — كما سنرى في مثال تال — كيف يستعينون بالأراء الاعتزالية لبناء القواعد الخاصة بمذهبهم ؛ فقد مالوا لأن يتسموا بالمعدلية أي أنصار العدل ، وهذا كما نرى هو اتصاف باللقب الذي أطلقه المعتزلة على أنفسهم .

وتجلى مشابهة الشيعة للمعتزلة في أمر آخر ، وهو دعوى الشيعة بأن علياً والأئمة كانوا أول من وضع عقائد الاعتزال ، وأن الكلاميين الذين جاءوا بعد الأئمة لم يصنعوا شيئاً سوى أنهم بسطوا المبادئ التي وضع الأئمة قواعد وأصولها من قبل وفصلوها^(١٠٢) .

وهذا هو السبب في أننا كثيراً ما نجد في مؤلفات الشيعة الفقهية هذه الظاهرة وهي أنهم في سردهم الآراء الاعتزالية ، يزعمون أن إماماً من أئمتهم ، يعينونه بالاسم وإن لم يتفقوا عليه ، هو أول من ابتدعها .

ولكي نستشهد بمثال من الأمثلة البارزة الجلية ، نورد الفكرة التالية التي ينسبها الشيعة للإمام أبي جعفر الياقر ، ويذكرنا شطرها الثاني بعبارة مشهورة

الفيلسوف من فلاسفة الإغريق* : من صفات الله تعالى العلم والقدرة بمعنى ما يتصف به العالم من علم والقادر من قدرة ؛ فإميزه بتصورك على أنه استعدادات دقيقة خفية لذاته تعالى ، فهذا التمييز مخلوق وإدراكه مكتسب ، وهذه هي حقيقة فكرك الخاص (ما دامت هذه الصفات مميزة عن الذات الإلهية) .

ويشبه هذا أن النمل ، تلك الحشرات الضئيلة الحقيرة ، لو عقلت لتخيلت أن الله قرنين لأن القرون عندها هي في الواقع عنصر من عناصر كمالها ، وترى في انعدامها -- تبعاً لتصوراتها المحدودة -- نقصاً وغياباً ، وهذا هو الحال تماماً إذا ما نسبت الكائنات العاقلة صفاتها الخاصة لذات الله (١٠٣) .

وإن الارتباط الوثيق بين العقائد الشيعية السائدة ومبادئ المعتزلة ، تبدر دلائله حينما نتمعن النظر في الأولى ، فمبادئ المعتزلة تتجلى بلا شك فيما أقره فقهاء الشيعة من أن الإمام الخفي ينتمي إلى مدرسة العدل والتوحيد ، أي إلى مذهب المعتزلة (١٠٤) . ومن بين فرق الشيعة ، نلاحظ أن الفرقة الزيدية على الأخص ؛ هي في تفصيلات مذهبها أوثق صلة بتعاليم المعتزلة بدرجة أعظم من الفرقة الإمامية .

وقد استقر الاعتزال في مؤلفات الشيعة حتى يومنا هذا ؛ ولذا فإن من الخطأ الجسيم ، سواء من ناحية التاريخ الديني أو التاريخ الأدبي ، أن زعم بأنه لم يبق للاعتزال أثر قائم محسوس بعد الفوز الحاسم الذي نالته العقائد الأشعرية .

وعند الشيعة مؤلفات اعتقادية كثيرة ، يرجعون إليها وينسجون على منوالها ، وهي حجة قائمة تدحض هذا الزعم وتفنده . ويمكن أن نعتبر كتب العقائد الشيعية كأنها من مؤلفات المعتزلة ، لأنها تنقسم إلى قسمين كبيرين ؛ يندرج تحت أحدهما أبواب الوحدانية ، ويندرج تحت القسم الآخر أبواب العدالة .

ومن الطبيعي ألا تخلو هذه الكتب والأبحاث من الموضوعات الخاصة بنظرية الإمامة وعصمة الإمام ، ولكن يجب ألا نغفل أنه في هذه النقطة الأخيرة يتفق النظام أحد أساطين المعتزلة مع الشيعة فيما ذهبوا إليه فيها .

* يريد به « اكسانوفان » الفيلسوف اليوناني الأيلي الذي يقول إن الناس هم الذين استحدثوا وأضافوا إليهم عواطفهم وحيثاتهم ؛ فالأحباش يعتقدون آلهتهم سوداً فطس الأنوف ؛ وأهل تراقية يعتقدونهم زرق العيون حمراء الشعور ؛ ولواستطاعت الثيرة والحيل التصوير لصورت الآلهة على مثالها .

ومما يسترعى النظر أن علم الكلام الشيعي يتجه بصفة خاصة نحو المعتزلة . لأنه يستند فيما يسوقه من براهين لتأييد نظرية الإمامة على قواعد اعتزالية بمحتد ؛ فالحاجة إلى وجود إمام لكل عصر وما يجب أن تمتاز به هذه الشخصية من عصمة وقداسة ، قد ربطتها الشيعة بنظرية لاشك في طابعها الاعتزالي البحت ، وهي النظرية القائلة بضرورة الإرشاد والتوجيه — اللطف الواجب — المترين على الحكمة والمعادلة الإلهية .

فالشيعية ترى أن الله تعالى عليه أن يبعث للناس في كل عصر هادياً لا يكون عرضة للخطأ والضلال ، وبذلك عزز علم الكلام الشيعي أسس تعاليمه بآراء ونظريات استمدتها من عقائد المعتزلة^(١٠٥) .

١٤ — وليس هناك من فروق تفصل ما بين مذاهب أهل السنة والشيعة ، فيما عدا عدة رسوم وشكليات ، في أبواب العبادات والمعاملات في الشريعة الإسلامية ، وكلها شكليات متناهية في الدقة ، قلما تمس المسائل الجوهرية .

فالعبادات والمعاملات عند الشريعة لا تفرق عن تلك التي يتبعها سائر المسلمين افتراقاً يزيد عما يوجد بين المذاهب السنية من اختلافات ، وهي لا تتمدى قط الفروق الشكلية الصغيرة في الشرائط والأوضاع ، وهي تشبه ما نصادفه من اختلاف بين الأحناف مثلاً والمالكية وغيرهم^(١٠٦)

وقد لوحظ أن منهج الشيعة في العبادات يقترب كثيراً من مذهب الشافعية فيها ، والسنينيون لا يمدون الشيعة حائدين عن جادة السنة بسبب المناحي الخاصة التي يذهبون إليها في فقههم ، أو حتى بسبب نزعاتهم في المسائل الاعتقادية ، وإنما على الأخص بسبب خروجهم على القانون الدستوري الذي أقرته السنة .

ومما يفيد كثيراً في إدراك ضآلة الفروق التعبدية بين فقه الشيعة وفقه السنة وقلة شأنها ، أن نقف على الأوامر الخاصة بالتمديدات التي كان على جماعة سنية أن تجريها بسبب خضوعها لفتاح شيعي ، وأن ننظم أمورها وفقاً للتعاليم الشيعية .

وتحقيقاً لهذه الغاية ، سنجتزئ بقدر من الأمثلة مما يعرض لنا في البيان الذي

أصدره ذلك الفاتح الشيعي في سنة ٨٦٦ م ، والذي رسم فيه التغييرات التي أعيد بها النظام العام في طبرستان وفقاً للمبادئ الشيعية ، وذلك إذ يقول :

« ينبغي أن تحمل من تحت إمرتك على أن يعملوا بكتاب الله وسنة رسوله ، وبكل ما صح تواتره عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب من أصول الدين وما تفرع عنه من فروع ، وعليهم أن يجهروا بأفضلية عليّ على كافة المسلمين ؛ ويجب أن تنهائم في شدة وصلابة عن الإيمان بالجبر وتأويلات التجسيم ، وأن لا يحيدوا عن الإيمان بوحداية الله وعدالته ، وأن يحظر عليهم رواية الأحاديث التي تنسب المناقب إلى أعداء الله وأعداء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب .

كما عليك أن تأمرهم بتلاوة بسملة الفاتحة في بدء الصلاة بصوت عال ، وتلاوة القنوت في صلاة الصبح^(١٠٧) ، وأن يكبروا خمس تكبيرات في صلاة الموتي ، وأن يطلوا عادة المسح على الخفين^(١٠٨) ، وأن يزيدوا في الأذان والإقامة عبارة : « حتى على خير العمل^(١٠٩) » ، وأن تُعاد الإقامة .

فلا يعدو إذن ، الفرق بين السنة والشيعية — وذلك فيما خلا الأصول الاعتقادية — تلك الخلافات التعبدية القليلة الشأن التي يمكن إهمالها والتي يصادفنا الكثير من أمثالها عند الموازنة بين المذاهب السنية^(١١٠) ؛ ومجموعها فيما يظهر سبع عشرة مسألة من المسائل الفرعية التي اعتمد فيها الفقه الشيعي حلولاً معينة ، لا تتفق مع ما أنتجته المذاهب السنية بشأنها^(١١١) .

١٥ — ولعل أعظم الفروق المذهبية بين فقه السنة وفقه الشيعة تتجلى في أحكام النكاح ، وهي فروق نراها — ونحن بصدد بحث التعاليم الشيعية وتقديرها — أعظم خطراً من تلك الفروق التعبدية التافهة التي نلسمها في فرائض الدين وشعاره . وذلك في مسألة من المسائل التي تستحق أن نوليها شيئاً من العناية ، وهي : صحة النكاح المعقود لمدة زمنية معينة أو بطلانه ، وهو ما نسميه بالنكاح المؤقت^(١١٢) .

لقد أباح أفلاطون الزواج المؤقت في كتابه الجمهورية ، متأثراً باعتبارات تختلف في الحقيقة اختلافاً جوهرياً ، عن تلك التي يمكن أن نقدر أهميتها في الحياة الإسلامية ، وقد أباحه للنخبة المختارة من المجتمع الذين أطلق عليهم الفيلسوف اسم « الحراس » .

وقد أورد « تيودور جومبرتز » حقائق مماثلة لهذه ، استمدتها من الحركات الاجتماعية التي ظهرت في إنجلترا الجديدة ، عند الفرقة الدينية المسماة « بالكاليين » التي أسسها « جون همفري نوبس » ، وكان مركزها الرئيسى فى أونيد « oneida » ، طوال مدة توازى متوسط ما يعيشه الإنسان فى الحياة^(١١٣) وقد ظهرت منذ ذلك الوقت نظريات السكاليين « Pertcetionnistes » فى الزواج فى الأدب القصصى باسم « زواج التجربة Trialxmriage » .

وبطبيعة الحال كانت هناك بواش أخرى ، هى التى اقتضت من النبى فى بدء رسالته التشريعية أن يسمح بشكل من أشكال الزواج كان متبعاً فى الجاهلية ، واسمه الاستطلاحى فى الفقه : « المتعة » ، ولنا فضل أن نسميه بالنكاح المؤقت الذى يبطل حتماً بعد انتهاء الأجل المسمى وفقاً للاتفاق ودون القيام بأدى إجراء شكلى للطلاق^(١١٤) ، ومع ذلك فصحة هذا الشكل من الزواج قد نسخت بعد بضع سنوات .

وتنمى بعض الأحاديث هذا النسخ إلى النبى ، بينما الروايات الأخرى ، تذكر أن عمر حظر هذا النكاح على المسلمين وأعلن أنه صنو الزنا ؛ غير أن المسلمين ترخصوا فيه ، حتى بعد هذا التحريم ، وذلك فى ظروف خاصة كمناسبة الحج مثلاً . واستند المبشرون له على حديث يتصل بسنده بابن عباس ، ولذلك تهكم السامعون بفتواء ، ورددوا على سبيل السخرية هذه العبارة : « تزوج فلان على فتيا ابن عباس^(١١٥) » . ومهما يكن ، فقد أجمع أهل السنة على حظر المتعة ، نظراً لاتجاه النظم الإسلامية نحو الثبات والاستقرار ، بينما الشيعة لا يزالون إلى وقتنا هذا ،

* إن الذى يرجع إلى الراجع المعتبرة فى الفقه الإسلامى . مثل كتاب الهداية فى الفقه الحنفى وشروحه وحواشيه ، يتبين أن معنى المتعة عقد مؤقت بأجل معين فيدخل فيه النكاح المؤقت أيضاً ، وأن النبى عليه الصلاة والسلام كان أحل هذا النوع من النكاح ثلاثة أيام من الدهر فى غزاة اشتد على الناس فيها العزوبة ، وأن التحريم كان من الرسول نفسه بأحاديث صحيحة وردت فى الصحيحين وغيرها من كتب الحديث ، وأن ابن عباس سح رجوعه عما كان اشتهر عنه فى الإباحة التى كان يراها حالة الاضطراب والغت فى الأسفار ، وأن تحريم الرسول كان تحريم تأييد لا خلاف فيه بين الأئمة والعلماء إلا طائفة من الشيعة .

هذا هو الحق ، فإذ ذكره المؤلف مخافاً له . يعتبر غير صحيح ، وقولا لا دليل عليه .

يروون حجتها^(١١٦) وذلك استناداً على الآية ٢٨ من سورة النساء : « يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا »^(١١٧) ، ولم يثبت عندهم بأحاديث جديرة بالثقة أن النبي صلى الله عليه وسلم نسخها .

وقالوا إن عمر أبطل المنة خطأ^(١١٨) ، وهم لا يقرّون له بسلطة شرعية ولا يرونه مرجعاً لبيان أحكام الشريعة ، ولذا لا يأخذون بالروايات التي نقلت عنه هذا الحكم .

وهذه مسألة فقهية تعتبر الخلاف فيها بين أعمل السنة والشيعة قد بلغ أقصى مداه .

١٦ - بقى أن نذكر ، بمناسبة هذه الفروق ، بعض العادات والتقاليد .

الدينية التي تدخل في دائرة الذكرى التاريخية ، وهي تقاليد تتصل بإحياء ذكرى العلويين وحناد الشيعة على من استشهد من آل البيت . وقد تيسر للأفكار الشيعة ، في عهد الدولة البويهية أن تميّط اللثام عن حقيقة ، وأن تظهر بفضل حمايتهم ورعايتهم حرة طليقة في رائحة النهار .

لقد أحيوا البويهيون عيداً شيعياً خاصاً هو عيد « الغدير » لذكرى عهد الاستخلاف الذي أوصى فيه النبي بمخلافته عليّ ، وحدث هذا العهد بالقرب من غدير خم ، واستند عليه العلويون منذ أقدم العصور الإسلامية لتدعيم عقائدهم الشيعية وتبريرها^(١١٩) . ويحتفل الشيعة أيضاً بيوم عاشوراء ، وهو أقدم من عيد الغدير ، وجعلوه يوماً من أيام الحُداد على نكبة كربلاء والاستغفار من آثامها وكبائرها ، وتزعم الروايات الشيعية وقوعها في هذا التاريخ .

كما ينفرد الشيعة أيضاً بالحج إلى قبور العلويين بالعراق^(١٢٠) وزيارة الأماكن التي قدسها الذكريات العلوية ، وهو ما جعل لتقديس الأولياء وعبادة الأضرحة في مذهب التشيع طابعاً فريداً خاصاً ميزها عن غيرها ورفع من قيمتها وخطرها ، وقوى من دلائلها الباطنة ، أكثر بكثير من عناية أهل السنة بقبور أوليائهم ، تلك العناية التي بلغت أيضاً عندهم غايتها .

١٧ - وقبل أن ندع البحث في الخواص السياسية والاعتقادية والشرعية للشيعة

وفي الملابس التاريخية والدينية المرتبطة بالمبادئ الشيعية ، يحسن أن ننوه هنا بيمض

الأوهام الشائنة عن طبيعة التشيع التي عمّ ذبوعها إلى زمن قريب ، والتي ترى أن الناس لم يتخلّوا عنها إلى اليوم تخلياً تاماً . وأود أن أبرز ثلاثة من هذه الأوهام التي لا يحسن إغفالها في مصنف في التاريخ الديني يتألف من هذه الدراسات :

(١) الفكرة الخاطئة التي تزعم بأن الفرق الأساسية بين أهل السنة والشيعة ينحصر في أن مذهب أهل السنة يعتمد سنة النبي مع الكتاب كمصدر للدين والحياة الدينية ، بينما الشيعة تقتصر على القرآن وترفض السنة^(١٢١) .

وهذا خطأ جسيم يدل على جهل تام بحقيقة التشيع ، وهو خطأ كثيراً ما أثارته المقالة بين لفظي « سُنّة » « شِيعَة » . والشيعة لا يَحْتَمِلُونَ أن نمدّهم خصوصاً لمبدأ السنة .

بل يعتقدون أنهم ، هم وحدهم الذين يعملون بالسنة الصحيحة ، وأنهم يأخذون بالروايات الصادقة التي تناقلها آل البيت ، ويرون أن خصومهم من السنّين يبنون سننهم على روايات الصحابة الذين يتهمّونهم بالتقصير والخيانة وبسكرونها عليهم كل ثقة وأمانة .

ومن الأدلة المألوفة في هذا الصدد ، التي يمكن أن نسوقها لدحض هذا الوهم ، أنه يوجد مقدار كبير جليل من الأحاديث المشتركة بين أهل السنة والشيعة ، غير أن هذه الأحاديث تفرّق فحسب في الأسانيد التي تؤيدها .

كما أنه إذا ما شايعت أحاديث السنّين زعات الشيعة أو لم تتعارض معها على الأقل ، لا يتخرج فقهاء الشيعة من أن يستشهدوا دون أدنى تردد بمصنفات الحديث الصحيحة التي اعتمدها خصومهم من أهل السنة .

وندلل على ذلك بالحقيقة التالية ، التي نوردّها على سبيل المثال ، وهي أن كلاماً صحيح البخاري ومسلم ، وكذا سائر المصنفات والسانيد كان الأنقياء والصالحون يتلوّنها في ليالي الجمع في قصر وزير من وزراء الشيعة المتعصبين ، هو طلائع بين رزّيك^(١٢٢) .

فالحديث هو إذن ، من المصادر الأساسية الأصلية في الحياة الدينية عند الشيعة ، ولنا أن نستدل على شعور فقهاء الشيعة وإحساسهم القوي بقيمة السنة ، أن ما ذكرناه في القسم الثاني من وصية علي بن أبي طالب لعبد الله بن عباس لكي يحاجّ الخوارج بالسنة ، مقتبس من ديوان خطبه وأقواله المأثورة التي تناقلها عنه الشيعة .

فاحترام السنة هو إذاً مما يتطلبه مذهب التشيع كما هو الحال عند أهل السنة تماماً وهو ما تؤيده المصنفات التي صنفها الشيعة في السُّنة النبوية وفيما وضعوه من أبحاث تتعلق بها . وبديل أيضاً على تقديرهم لها ، مثابة الفقهاء ذوى النزعة الشيعية وحماستهم في وضع الأحاديث واختلافها ، أو إذاعة ما سبق وضعه واختلافه منها ، خدمة لمصلحة^(١٢٣) التشيع وأغراضه .

ولذا ، فمن الخطأ الواضح القول بأن الشيعة ليست عندهم سنة^(١٢٤) أصلاً ، أو أن السنة ليست من مبادئهم الدينية . وهم لا يعارضون خصومهم السنيين على اعتبار أنهم ينكرون السنة ولا يمترون بها ، ولكن على اعتبار أنهم الأعوان المخلصون لآل بيت النبي وشيعته . وهذا هو معنى كلمة « شيعة » ، أو « الخاصة » وهو ما يقابل أو شأب العامة وأخلائهم القارقين في الحماية والضلال .

(ب) الخطأ القائل بأن التشيع في منشئه ومراحل نموه يمثل الأثر التعديلي الذي حدثته أفكار الأمم الإيرانية في الإسلام ، بعد أن اعتنقته أو خضعت لسلطانها عن طريق الفتح والدعاية .

وهذا الوهم الشائع مبنى على سوء فهم للحوادث التاريخية ، وهو ما أولاه « قلهوَزِن » ما يستحقه من عناية في كتابه : « أحزاب المعارضة الدينية والسياسية في الإسلام القديم » فالحركة العلوية نشأت في أرض عربية بحتة . ولم تمتد إلى العناصر الإسلامية غير السامية إلا في خلال ثورة المختار^(١٢٥) .

بل إن قواعد نظرية الإمامة ، والفكرة الشيوعية المناهضة لنظرية الحكم الدنيوية ، وكذا الفكرة المهدية التي أدت إليها نظرية الإمامة والتي تجلت معالمها في الاعتقاد بالرجعية — ينبغي أن نرجعها كلها ، كما رأينا ، إلى المؤثرات اليهودية والمسيحية .

كما أن الإغراق في تأليه عليّ ، الذي صاغه في مبدأ الأمر عبد الله بن سبأ ، حدث في بيئة سامية عذراء لم تكن قد تسربت إليها بعد الأفكار الآرية ، وانضم لهذه الحركة في بدء قيامها جموع غفيرة من العرب^(١٢٦) ، حتى إن أول الواضعين لجزء من عبادىء التجسيم والحلول قوم لا شك أنهم من الجنس العربي الضميم .

وقد مال لاعتناق التشيع — مع كونه من الفرق المخالفة — قبائل عربية تشبعت بالآراء الشيوقراطية وبشرعية حق علي في الخلافة ، فأقبلت على تعاليمه في لهفة وحماسة لا تقل عن حماسة الإيرانيين .

حقيقة أن صفة الممارسة التي انطوى عليها التشيع ، قد صادف عند الإيرانيين قبولاً وترحيباً ، فانضوا بمحض اختيارهم تحت لواء هذه الفكرة الإسلامية التي أمكنهم أن يؤثروا بعض التأثير في نموها وترقيتها فيما بعد ، وذلك بفضل فكرتهم الوارثية القديمة الخاصة بالملكية الإلهية .

ولكن بواحد هذه الفكرة في الإسلام لا يشتمل منها وجود مثل هذا التأثير الإيراني ، فالتشيع كالإسلام عربي في نشأته وفي أصوله التي نبت منها .

(ح) الوهم القائل بأن التشيع يمثل رد فعل الروح الحرة لمقاومة جمود العقلية السامية وتحجرها ، وقد بسط هذا الرأي أخيراً « كارآدى فو » الذى بين أن في التضاد بين التشيع والإسلام السنى « زاعاً بين فكر حر طليق وسنة ضيقة جامدة » (١٢٧) .

ولا يأخذ بوجهة النظر هذه ، أو يُعَوَّل على صحتها ، واحد ممن يعرفون الأحكام الفقهية في التشيع . ولا شك أن خصوم الشيعة أخذوا عليهم بحق أن تقدسهم علياً شئلاً أكبر حيز في حياتهم الدينية بل أصبح واسطة عقدها ، حتى غدت العناصر الدينية الأخرى بجانب هذا التقديس قليلة الشأن ضئيلة القيمة .

ولكن هذا الدليل الذى ساقوه بشأن الشيعة لا يعيننا قط على إدراك السمات البارزة في مبادئ الفقه الشيعى ، وهي لا تقل في شدتها عن مثيلتها في فقه أهل السنة . وإن ما يغلب على مسلمى فارس الشيعيين من لين وتساهل ، إزاء بعض القيود في العبادات (١٢٨) ، لا يحسن أن يدفع بنا إلى الخطأ في تقدير مبادئ التشيع تدبيراً تاريخياً صحيحاً .

لقد أنكر الشيعة كافة العوامل التي تؤثر في الهيئة الاجتماعية وتعمل على رقيتها ، حتى يولوا أئمتهم تلك السلطات الشخصية الواسعة التي اعتقدوا فيها العصمة والبعث عن الزلل والهوى ، وبذلك لم ينتفعوا بعناصر التيسير والإباحة التي تشتمل عليها

الأنظمة الحرة التي نشأت عند أهل السنة ، فالتعاليم الشيعية هي بالأحرى التي تشبعت بالروح الاستبدادية المطلقة .

وفضلاً عن ذلك ، فإننا إذا علمنا بأن ما تتسم به الأفكار الدينية من حرية أو جمود ، أو من سعة أو ضيق ، يمكن أن نقدره تبعاً لدرجة التسامح التي يُعامل بها أصحاب الملل الأخرى ، يلزمنا أن نضع الشيعة في مرتبة هي دون مرتبة الإسلام السني . ومن الطبيعي أننا لا نغنى هنا عن الاستمرارية البادية عند الشيعة في الوقت الحاضر ، وإنما نغنى بالقواعد الشرعية والدينية وحدها التي أقرتها تعاليمهم والتي دونها فقهاؤهم في وثائقهم المذهبية . وفي الحق أن هذه القواعد اضطرت أن تخضع وأن تلتزم في كل مكان ، إزاء الضرورات الحيوية والعملية التي اقتضتها الأزمنة الحديثة ، وأصبح من المتعذر انطباقها بكل مظاهر شدتها على الأحوال الاجتماعية إلا في البيئات المنعزلة عن الحضارة والعمران .

والنظرية الفقهية الشيعية التي تحدد علاقة الشيعة بأصحاب الديانات الأخرى ، تبدو لنا — إذا حكمنا عليها باعتبار وثاقها الشرعية — أقسى وأشد من النظرية الماثلة لها التي يقرها أهل السنة .

ويتجلى في الفقه الشيعي التعصب الذي بلغ أقصى حدوده نحو الديانات الأخرى ، وجهود فقهاءهم في تأويل الأحكام الشرعية في هذه المسألة بالذات كانت قاصرة ، ولم يستفيدوا مطلقاً من التسهيلات التي أدخلتها السنة الإسلامية في عدد من المسائل ظهرت فيها شدة الآراء القديمة وصلابتها .

فبينما الإسلام السني قد عفا ، بواسطة التأويل الذي اعتمده في النهاية ، الملهجة القرآنية الشديدة نحو الكفار : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ » ، تقيد الحكم الشرعي عند الشيعة بحرفية هذا النص ، وأعلن نجاسة المادة الجذمانية للكافر وجعل الاتصال به وملاصقته في عداد النواقض العشرة التي تؤدي للنجاسات (١٢٩) .

ومن الحقائق النموذجية المستمدة من الواقع المشاهد ، دهشة « حاجي بابا الوري »

الذى لاحظ أن : « من أغرب صفات الإنجليز أنهم لا يمدون كائناً من كان على شيء من النجاسة ؛ فهم يلمسون إسرائيلياً كما يلمسون واحداً من قبيلتهم » . وطريقة الإنجليز هذه في النظر إلى المخالفين لك في عقيدتك ، هي مما لا يقبله الحكم الشرعى عند الشيعة .

ولدينا كثير من الأمثلة التى تشتمل عليها مؤلفات الأوربيين الذين عاشوا بين ظهرانى الشيعة ، وسأقتصر على إيراد بعض البيانات المستمدة من كتاب مؤلف لاحظ الروح الشعبية الفارسية ملاحظة دقيقة ، وهو الدكتور « بولاك » الذى قضى أعواماً طويلة في فارس الشيعة متقلداً منصب الطبيب الخاص للشاه ناصر الدين .

يقول : « إذا قدم أوربي مصادفة وعلى غير انتظار في بداية تناول الطعام ، يقنع الفارسى في الحيرة والارتباك ويسقط في يده ، لأن الآداب تمنعه من أن يأمر زائرہ بالانصراف ، وإذا سمح له بالدخول تخرج لأن ما يلمسه الكافر من طعام تلحقه النجاسة^(١٣٠) » ؛ « والفضلات التى تلبق من طعام الأوربيين يأبى أن يتناولها الخدم ويتركونها للكلاب » .

ويتكلم بولاك عن الرحلات في فارس فيقول : « على الأوربي أن لا ينفل أن يُمدَّ لنفسه إناء يشرب منه ، فليس من أحد يعيره شيئاً ، فعقيدة الفرس أن كل إناء يتنجس إذا ما استخدمه الكافر^(١٣١) » .

ويحكى المؤلف أن وزير خارجية فارس « ميرزا سيد خان » ؛ « يغسل عينيه أمام الأوربيين وتحت بصرهم لكي يحفظهما من النجاسة » ، وهذا الوزير المسلم كان على جانب كبير من الورع والتقوى ، وقبل مكرها أن يتطرب بالنبيذ ، غير أنه استطاب أخيراً هذا العلاج ، « حتى إنه على تقاء كان لا يرى صاعماً قط^(١٣٢) » .

واعتماد الشيعة أن يظهروا مثل هذا التعصب نحو الزرادشتيين الذين يعيشون بين ظهرانهم ، ويقص « برون » في هذا الصدد كثيراً من الملاحظات التى استرعت انتباهه أثناء إقامته في « يزد » ؛ فقد جلد أحد الزرادشتيين لأن ملابسه حدث أن لامست عفواً وعن غير قصد فاكهة كانت معروضة للبيع في السوق ، فعدت الفاكهة

نَجاسة بسبب ملامسة هذا الكافر لها ، واستحال على المؤمنين من الشيعة أن يتناولوا شيئاً منها (١٣٢) .

ونصادف غالباً هذه العقاية المتعصبة بين الشيعة الأميين خارج بلاد فارس ؛ ففي لبنان الأوسط بين بعلبك وصفد ، وفي الشرق في جبال لبنان Antiliban ووادي الشام Coelesyrie ، نجد عند فلاحى الفرقة الشيعية التى يطلق عليها اسم « ميتاوى » (مفردھا متوالى أو متوالى أى الأعوان المخلصين لملى) نمطاً للعقاية الشيعية يميزها عن غيرها من الفرق ، وعددهم يتراوح ما بين خمسين إلى ستين ألف نسمة .

وجاء فى إحدى الروايات ، التى ترتاب كثيراً فى صحتها ، أن الميتاوى من سلالة جماعة من المهاجرين من الأكراد نقلوا من العراق إلى الشام فى عهد صلاح الدين ، أى أنهم يعدون فى هذه الحالة من أصل إيراني (١٣٤) ، ولكن يبدو أن هذا فرض لا أساس له من الصحة .

وتقطن الجماعات الكبرى منهم بعلبك والقرى المجاورة ، وقد تحدرت منهم أسرة أمراء حروفش ، وهؤلاء الفلاحون يشاركون غيرهم من الشيعة ما أبناء من الإحساسات التى يشبهون بها إزاء أحباب الديانات والنحل الأخرى .

ومع أنهم يتصفون بسجية الكرم والسخاء نحو من يطرق أبوابهم ، أياً كان هو ، يعتبرون ما يستخدمه ضيوفهم فى طعامهم وشرابهم من أوان نجساً .

وقد قال فى هذا الصدد المستكشف الأمريكى « سيلامريل » ، الذى جال كثيراً فى هذه الأصقاع من سنة ١٨٧٥ إلى سنة ١٨٧٧ منقياً عن آثار فلسطين ، فى بعثة للجمعية الأمريكية : « يعتقد الميتاوى أن ملامستهم للمسيحيين تدنسهم وتلحق النجاسة بهم ، حتى أن الآنية التى يكون السيجى قد أكل منها أو شرب ؛ أو التى يكون قد استخدمها فى طعامه ، لا يمدون إلى استئصالها قط ويحطمونها مباشرة (١٣٥) » .

على أنه إذا كان علينا أن نرفض الفسكرة الخاطئة التى تزعم بأن التشيع ، من حيث أصله ونشأته هو ثمرة العوامل الإيرانية التى أثرت على الإسلام العربى ، فإننا يمكننا مع ذلك أن نرجع موقف الشيعة المتشدد حيال الديانات الأخرى إلى الأثر الفارسي الزرادشتى الذى ساهم فى بناء الآراء الشيعية وتكوينها التاريخي (١٣٦) .

وإن موقف التمسب في فقه الشيعة نحو الديانات الأخرى — وهو ما بسطناه آنفاً — يُذكرنا عفواً بالقواعد القديمة التي أغفلت غالبية الزرادشتيين المعصر الحاضر السير على نهجها ، وهي القواعد التي قررتها كتبهم الدينية البارسية ، وانتي يمكن أن نعد تمسب الشيعة الصدى الإسلامي لها ؛ ومنها « أن على الزرادشتي أن يتطهر بالنيران إذا لمس غير زرادشتي » . « وأن لا يتناول طعاماً أعد له غير زرادشتي سواء أ كان زبداً أو عسلاً ، كما يحظر ذلك في الأسفار ^(١٣٧) » .

وإن انتحال الشيعة لهذا القانون البارسي هو الذي أوجد نفرة من ثغرات الخلاف التبعدي بين أهل السنة والشيعة ؛ فمع الرخصة التي وردت صراحة في القرآن : « الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ » ، يحرم فقه الشيعة الطعام الذي أعده اليهود والنصارى ؛ وما يذبحه هؤلاء من حيوان لا يباح للشيعة تناوله ^(١٣٨) ؛ أما السنيون فينهجون في هذه المسألة ما أتى به القرآن من رخصة وتيسير ^(١٣٩) .

وعلاوة على ما ذكرنا ، فإن الشيعة في باب آخر من أبواب الفقه لم ينتفعوا من إباحة أمر آخر يسره القرآن ، فوضعوا أنفسهم بذلك في موقف يناقض ما جاء بكتابهم المنزل ، حتى يجدوا منفذاً لنزعهم التمسبة .

فقد أباح القرآن للمسلم أن يتزوج من النساء الشريقات من اليهود والنصارى : « وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصَنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ وَلَا مَتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ » ، وأجازت السنة هذا الزواج المختلط لأنه لا يتنافى مع النظرية الإسلامية في المصور الأولى للإسلام ^(١٤٠) ، وقد تزوج الخليفة عثمان بامراته المسيحية نائلة ^(١٤١) .

لكن الشيعة على تقيض أهل السنة لا يقرون زواجاً كهذا مستندين على الآية القرآنية ٢٢١ من سورة البقرة : « وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَآتُهُنَّ مُؤْمِنَةً خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ » ، أى أنها تحظر الزواج بالمشركات .

أما الآية التي تبيح الزواج بالكتابيات فقد خرجوا بها بطريق التأويل عن معناها^(١١٢) الأصلي الذي نزلت من أجله .

غير أن هذه النزعة التعصبة عند الشيعيين العاصدين في تشييمهم لم تقتصر على الكفار ، بل شملت المسلمين من مختلف النحل والمذاهب ، وكتب الشيعة تقيض بالدلالة على هذا البغض والتحامل .

وقد غلبت على الشيعة هذه النزعة لأنهم كانوا جماعة قليلة اضطرت أن تكافح طويلاً منذ بداية حركتها ، وأن تخوض غمار المصاعب الشاقة التي تحق عادة بصحلة مضطهدة ، وأن تقاوم ما يقع عليها من عسف واضطهاد .

وفي أغلب الأحيان لم تتح لهم حرية التعبير عن آرائهم لأنهم حرموا حرية الجهر بمذهبهم وعقائدهم وعباداتهم ، فلم يستطيعوا التعبير عما يجول في قلوبهم إلا باتفاق سرى فيما بينهم .

ولذا شعروا بالحقن والرغبة في الانتقام من أعدائهم الذين اغتصبوا السلطة قهراً واقتداراً ، واصطنعوا التقية التي فرضوها على أنفسهم ، وكان شأنهم فيها شأن الطريد الشهيد الذي لا يعمل إلا ما يزيد نار غيظه اشتعالاً وحقده حدة وعنفاً نحو الذين كانوا سبباً في ضنكه وشقائه .

وقد سبق أن رأينا كيف رفع فقهاء الشيعة لعن الأعداء والخصوم وجملتهم في مرتبة الفرائض الدينية ، واشتط بعضهم متجاوزاً هذا المدى في الحقد والمداوة لأصحاب المقائد الأخرى ، فقرنوا الآية التي تأمر بأداء الزكاة باستثناء يحرم الكفار ، كما يحرم خصوم المبدأ العلوي ، من كل أنواع البر والإحسان ؛ ورووا عن النبي أنه قال بأن من يحسن على أعدائنا كان كمن يسطو على بيوت الله^(١١٣) .

ولأهل السنة أن يذكروا موقفاً أعظم إنسانية ورحمة من هذا المثال ، وهو الذي ضربه الخليفة عمر عند دخوله الشام ، إذ أمر بإعانة المسلمين من الصدقات التي تؤخذ في سبيل المصلحة العامة للجماعة الإسلامية ، وأمر كذلك بإعانة المرضى من المسيحيين . روى البلاذري أن « عمر عند مقدسه الجالية من أرض دمشق

مراً يقوم مجذومين من النصارى ، فأمر أن يمتطوا من الصدقات ، وأن يجري عليهم القوت^(١٤٤) .

والأحاديث عند الشيعة مفعمة بالبغض والعداء نحو المسلمين الذين يخالفونهم في المذهب ، وقد يكون ذلك بدرجة أكبر مما يشعرون به نحو الكفار ، ومن هذه الأحاديث ما يضع أهل الشام — أى خصوم الشيعة من أهل السنة — في مقام أقل بكثير من مركز النصارى ، كما يضع أهل المدينة الذين ارتضوا خلافة أبي بكر وعمر في مرتبة أحط من مرتبة مشركى مكة^(١٤٥) .

أى تسامح في هذا مع المخالفين في رأى ؟ وأين الشعور نحوهم باللين والتساهل والمصاربة ؟ بل أين حرية الفكر ؟ إن الإسفاف التالى يبين لنا ما بلغه الشيعة من سحق وسخف في ازدرائهم لخصومهم .

لقد أفتى فقيه كبير من فقهاءهم أنه في المسائل الغامضة التى لا تزودنا فيها أصول الشريعة بقبس يهديننا إلى حلها حلاً صحيحاً ، فاللبدأ الذى يجدر بنا اتباعه هو أن نفعل نقيض ما يستحسنه أهل السنة ؛ أو كما قال : « ما خالف العامة فقيه الرشد^(١٤٦) » ، وما هذا سوى فقه التعصب والحقد !

١٨ — ومن فرق الشيعة ، التى اندثرت تماماً مع كمر الزمن ، بقيت فرقتان — علاوة على الاثنا عشرية — كانتا على الأخص على جانب من القوة وسعة الانتشار وهما الزيدية والإسماعيلية .

(١) تقف الزيدية على الإمام الخامس فى قائمة الأئمة الاثنا عشرية ، وتنسب إلى زيد بن على من نسل الحسين ، وقد ناز بالكوفة سنة ١٢٢هـ / سنة ٧٤٠م مطالباً بالخلافة ، دون ابن أخيه جعفر الصادق الذى أقر له جمهور الشيعة بإمامته الشرعية الموروثة . وقد أخذ الخليفة الأموى فتنه وقضى عليه ، واستأنف ابنه الكفاح من غير طائل وانتهى أمره فى خراسان سنة ١٢٥هـ / سنة ٧٤٣م .

واتخذ الزيدية من حركة زيد ومطامحه ما يبرر انشقاقهم وخروجهم على الشيعة ؛ فأنكروا الإمامة الاثنا عشرية ، وخالفوهم فى أنهم أصبحوا منذ ثورة زيد لا يرون

انتقال الإمامة من أب إلى ابن بطريق الوراثة المباشرة ، وأنكروا قصرها على سلالة الحسين بن علي التي استأثرت وحدها بالإمامة دون غيرها من الفروع .
وعلى ذلك فالزيدية تعترف بإمامة كل علوي — دون مراعاة انتسابه لهذا الفرع أو ذاك — له من الاستعداد الروحي للرئاسة الدينية ما يعينه على إظهار مواهبه في نضاله من أجل الغاية المقدسة ، فيكون بذلك أهلاً لطاعة الجماعة إياه وانضوائها تحت لوائه ؛ فنظريتهم المثلى هي الإمامة النشيطة العاملة ، وليست الإمامة السلبية التي تنتهي بهم إلى الإمام الخفي وهي نظرية الاثنا عشرية .

وهم لا يقولون بالخرافات المتعلقة بالملم الباطني عند الأئمة ، إلى غير ذلك من صفات شبيهة بصفات التأليه التي خص الشيعة أئمتهم بها ؛ وقد تقيّدوا بدلاً من هذه الخيالات والأحلام بالصورة الواقعية للإمام الذي يعمل في الحياة في نضال مكشوف ، ويكون على رأس الجماعة الإسلامية حاكماً وفقهياً .

كما استمسكوا برأى مؤسس مذهبهم فأظهروا تسامحاً في حكمهم على خلافة أهل السنة في العصور الإسلامية الأولى ، ولم يشاركوهم من الشيعة في لعن أبي بكر وعمر وسائر الصحابة والقدرح فيهم لأنهم لم يبايعوا علماً بالخلافة بعد وفاة النبي مباشرة .

ولسكنهم بأخذون علمهم عدم إدراكهم للمواهب الفائقة الممتازة التي كانت لعل ، دون أن يحملوهم وزراً على خطئهم في التقدير أو على قصورهم عن التفطن لهذه المواهب ، كما لا يرون فيمن أجمعوا على مبايعته بالخلافة غاصباً قاهراً .

ومن هذا الوجه يمكننا أن نمد الزيدية الحزب الشيعي المتمثل حيال أهل السنة . وقد تحدّرت سلالة الحكام الزيديين من الفرع الحسنى من ذرية عليّ ، كما في دولة الأدارسة في شمال أفريقيا من سنة ٧٩١ م إلى سنة ٩٢٦ م ، وكما أسس فريق منهم دولة شيعية أخرى تسنى لها أن تحكم في طبرستان من سنة ٨٦٣ إلى سنة ٩٢٨ ، وكذا الحكومات الشيعية التي أقاموها في أواسط بلاد العرب — وذلك منذ القرن التاسع الميلادي — والتي بنت حقها في الحكم على دعاوى زيدية^(١٤٧) . ولا تزال هذه الفرق من فرق الشيعة منتشرة إلى اليوم في جنوبى بلاد العرب ، حيث تعرف هنالك باسم « الزيدود » .

(ب) أما الإسماعيلية فإنها تستمد اسمها من أنها ، على خلاف الإثنا عشرية تتخيم سلسلة أئمتها الظاهرين بالإمام السابع ، وإمامها السابع الذى لا تعترف الإثنا عشرية بإمامته هو « إسماعيل » بن الإمام السادس « جعفر الصادق » المتوفى سنة ٧٦٢ م . وقد اختلفوا فى تعليل قعوده عن مباشرة مهمته كإمام ، على الرغم من اتسابه للبيت العلوى .

وهما يكن ، فقد ترك الإمامة لابنه محمد الذى أصبح الإمام السابع الحقيقى وحل بذلك محل أبيه إسماعيل ، ثم وليه فى الإمامة أخلافه فى سلسلة متصلة كانوا أئمة مستترين . متخفين ، اجتنبوا المجاهرة بالدعوة إلى اللحظة التى آثرت فيها الحركة الإسماعيلية السرية بظهور الإمام الشرعى فى شخص عميد الله على اعتبار أنه الهدى المنتظر . وقد أسس هذا ، الدولة الفاطمية فى شمال أفريقيا سنة ٩١٠ م ، وأطلق على هذه الفرقة الشيعية اسم السبعية تمييزاً لها عن فرقة الإمامية المعروفة .

وهذا الفرق بين الإسماعيلية والإمامية الذى ليست له إلا قيمة شكلية ، لم يكن كافياً لإظهار الإسماعيلية وتمييزها عن سائر الفرق الشيعية المتعددة ، ما لم تكن الإسماعيلية قد اتخذت دعايتها ذريعة لخلق حركة خطيرة فى التاريخ الدينى للإسلام وهى حركة القرامطة ، وما لم تكن المؤامرات والدسائس التى حركوها قد أسفرت عن تأسيس دولة عظيمة فى تاريخ الإسلام السياسى ، ألا وهى الدولة الفاطمية .

وكان القأمون بالدعاية والترويج للفرقة الإسماعيلية يتخذون من زعائها وسيلة لمزج عقائدهم بنظرات أمجية غريبة ؛ فصرنا لا نستطيع أن نتبين فى مذهبهم ، قواعد الإسلام التقليدى حتى فى صورته الشيعية البحتة ، وانتهى الأمر بهم إلى طمس معالمه وانحلال عقائده انحلالاً تاماً .

ومن أقوى المؤثرات التى ساعدت على تطور الأفكار الإسلامية ما أتى عن طريق الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، فقد نفذت نظرياتها إلى أرحب ميادين الفكر الإسلامى ، بل تسربت إلى الوثائق الدينية التى كانت أساساً لما نما وازدهر من التعاليم الإسلامية ذات الطابع السنى الأكيد (١٤٨) .

وقد تسنى لنا في القسم الرابع أن نثبت كيف أن الصوفية بفضل أفكارها ومبادئها ، أمكنها أن تطبق النظريات الأفلاطونية الحديثة تطبيقاً على تعاليم الإسلام ، وقد ظهرت أيضاً في البيئات الشعبية محاولات رمت إلى مزج عقيدتي الإمامة والمهدية بنظرية الفيض في الأفلاطونية الحديثة (١٤٩) .

ويبدو هذا الأثر الفلسفي في استعانة الدعاة الإسماعيلية بالنظريات الأفلاطونية ، مع ملاحظة هذا الفرق بينها وبين الصوفية ؛ فالصوفية لم تبغ من الاستعانة بهذه النظريات إلا أن توجد دعامة نفسية تُبنى عليها الحياة الدينية ، بينما الإسماعيلية استخدمتها لكي تنفذ إلى صميم الديانة الإسلامية وتعمل على تعديل أحكامها وعقائدها . وفكرة الإمامة عندهم لم تكن إلا قناعاً ستروا وراءه براجمهم الهدامة ، ولم تكن إلا تسكأة إسلامية المظهر اعتمدوا عليها كأداة للتقويض والتدمير .

وقد بدأ الإسماعيلية بنظرية الفيض الأفلاطونية ، تلك التي بنت عليها جماعة إخوان الصفا البصرية فلسفتها الدينية في موسوعتها المصنفة ، واستنبطت الإسماعيلية من هذه الفلسفة أعمق نتائجها وأشدّها تطرفاً .

فوضعوا بذلك نظاماً فلسفياً هو صورة تاريخية منعكسة لنظرية الفيض الكوني التي وضحتها هذه الفلسفة ، وقد بينوا فيه المظاهر الدورية للعقل الكلي ، التي بدأت سلسلتها بآدم وانتظم فيها نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد واختتمت بالإمام الذي يلي الإمام السادس عند الشيعة - وهو إسماعيل وابنه محمد - مكوّنين من حلقة سبعية من « الناطقين » ، وملأوا الفترات التي تفصل بين كل ناطق وآخر بمجموعات سباعية مؤلفة من أشخاص صدروا كالناطقين تماماً عن القوى الخارقة .

وتعمل كل مجموعة سباعية من هؤلاء على تدعيم عمل الناطق الذي سبقها ، والتمهيد للناطق الجديد الذي يخلفه ، فهي سلطة ناعابية دقيقة التحديد بديمة التركيب ، تتجلى الروح الإلهية في درجاتها المختلفة ومراحلها المتوالية ، وتظهر للإنسانية منذ بدء الخليقة في صورة يتزايد كمالها وبهاؤها .

وكل مظهر من هذه المظاهر الدورية للعقل الكلي ، يبدو في وقته حتى يكمل

إنجاز العمل الذى أداه المظهر السابق ؛ أى أن الوحي الإلهى لا ينقطع ولا ينتهى فى فترة زمنية معينة من فترات تاريخ الخليقة .

وبهذا النظام الدورى التكررى يلى المهدي الناطق السابع آتياً برسالة تُعد من حيث هى مظهر من المظاهر الدورية أ كمل وأعظم مما سبقها ، بل تفوق رسالات من سبقه حتى رسالة النبي محمد [عليه السلام] .

وهذا التطبيق لفكرة الهدية يهدم إحدى دعائم الإسلام الأساسية التى لم يجرؤ التشيع المألوف أن يززع أصولها ، فمحمد عند المسامين هو « خاتم النبيين » وقد نُعت بهذه الصفة فى القرآن . « مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ ، وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ » .

والديانة المحمدية فى شكلها السنى كما فى شكلها الشيعى قد أولت هذه الفكرة أهمية اعتقادية ، وهى أن محمداً قد ختم إلى الأبد سلسلة الأنبياء ، وأنه أنجز إلى نهاية الحياة الدنيا ما مهد إليه من سبقه من الأنبياء ، وأنه الحامل لآخر رسالة بعث الله بها إلى الجنس البشرى « والمهدي المنتظر » ليس إلا رجلاً يعمل على إحياء سنة خاتم النبيين وإعادتها ، وهى السنة التى تنسكبها الناس لفسادهم وضلالهم .

وهذا المهدي إنما « يسير على نهج السنة » ويحمل اسم صاحبها ؛ ولكنه ليس نبياً ، بل هو دون السلطة التعليمية الهادية التى تقابل إحدى مراتب التطور فى الفكرة الهدية التى تجاوز تعاليم النبي ^(١٥٠) .

غير أن نظرية الفيض عند الإسماعيلية قد حوت ما للصفة النبوية لمحمد وما للشريعة التى أرسله الله بها من قيمة وخطر ، وهى قيمة يؤمن بها المسلمون قاطبة حتى من كان منهم على مذهب الشيعة .

وتحت لواء هذه الجماعة الشيعية ، وهى الإسماعيلية الذين اتخذ الدعاة مذهبهم ستاراً لإخفاء أغراضهم ، روجت الدعاية السرية مبادئ هادمة للإسلام مقوضة لأركانه .

وهذه الدعاية تنطوى على تعاليم تدريجية يُلقنها مريدو الاندماج فى الجماعة

الإسماعيلية على مراتب متتالية ، ولا تبقى هذه التماثيل في أعلى مراتبها من الأصول الإيمانية الواجبة في الديانة الحمديّة إلا هيكلًا خاويًا وبناءً متداعيًا ، ذلك بأن غاية ما تذهب إليه الإسماعيلية هو هدم كل عقيدة واقعية محدودة .

بل إنه في المراحل الإعدادية التي يقتضيها الاندماج في المذهب الإسماعيلي ينبغي أن يفهم المريد القرآن والشريعة فهمًا مجازيًا ، أى عليه أن ينبذ المعاني الظاهرة ولا يمتنع بها لأنها ستار يحجب المعنى الروحي الصحيح .

وكما أن مذهب الأفلاطونية الحديثة يصبو إلى التجرد من الحجب الجثمانية وأن يعود الإنسان إلى الوطن السماوي : وطن النفس السكينة ، فكذلك يجب على من يريد الاندماج في سلك الإسماعيلية أن يزجج عن بصره الحجب المادية التي تغشى الشريعة . وذلك بأن يرتقى إلى معرفة تنهاهى في السمو والدقة وأن يسمو إلى عالم الروحانية المحضة ، لأن الشريعة عندهم ما هي إلا واسطة تهذيبية ووسيلة تربية ، ذات قيمة نسبية وأهمية عرضية وقتية . وهي تصلح لقوم لم يكتمل نضجهم بعد ، وهي رمز يتحتج البحث عن كنهه الحقيقي في الخير الروحي الذي تدأب الشريعة له وتسمى إليه .

ويذهب الإسماعيلية إلى حد تكفير من لا يأخذ بهذه المبادئ الهادمة ، والكفار في نظرهم هم من يفهمون الآيات القرآنية والأحكام الشرعية فهمًا حرفيًا بحسب معانيها الظاهرة .

وتبين الحادثة التالية مدى فهم الإسماعيلية للشريعة فهمًا مجازيًا وتحللهم من قيودها ؛ وهي أن إسماعيل الذي تنتسب الفرقة إليه أنكر إمامته خصومه من الإمامية الإثنا عشرية لوقوعه في محذور وهو أنه كان يتناول الخمر ، فأصبح غير أهل لأن يلي الإمامة ، فرد عليهم مريدوه : إن الله إذا اجتبى شخصاً للإمامة واصطفاه منذ مولده لتقلد هذا المنصب الخطير في المستقبل ، طهره من الذنوب والأوزار وأفقه القدرة على إتيانها ، فتحرّم الخمر لم يرفيه إسماعيل — ومن ثم مريدوه من الإسماعيلية — إلا معني مجازيًا ، وطبقوا ذلك على الأحكام والفرائض الأخرى كالصيام والحج وغيرها . واستخلص خصومهم من نظريتهم الدينية هذه ، أنهم يتحللون من النواميس

الخلقية ويبيحون كل محظور^(١٥١)، غير أننا لا نستطيع أن نسلّم أن هذا التصوير البشع تؤيده حقيقة حالهم .

وقد تيسّرت الاستفادة من تعاليم هذه الفرقة في شيء من البراعة والخذق مع حسن التدبير وإحكام الخطط ؛ لأن طريقة الانخراط في سلكها ، ومراتب تعاليمها المتدرجة ، تلاءمت كثيراً مع أساليب بث الدعايات السرية الغامضة ، وخلق الحركات المختلفة التي أثرت على بقاع شاسعة في أنحاء العالم الإسلامي .

وقد كان تأسيس الدولة الفاطمية في أفريقيا الشمالية ، ثم في مصر وغيرها من البلاد التي أخضعها (من سنة ٩٠٩ م إلى سنة ١١٧١ م) ، ثمرة الدسائس الإسماعيلية .

ولم يقنع بمض الإسماعيلية ممن تفيدوا بالمنطق بمظهر التجلي الأعظم للمقل السكّي الذي تجلّى بصورة وقتية في شخص الإمام الفاطمي ، ورأوا وجوب إيصاد هذه الدائرة .

وفي سنة ١٠١٧ م اعتقدوا أنه قد حانت اللحظة التي يعلن فيها الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي بأن التجسد الإلهي قد حلّ فيه ، وعند ما اختفى الحاكم في سنة ١٠٢١ م - وربما مات مقتراً - أنكر مريدوه موته ودعّبروا إلى أنه بعين مستخفية وأنه سيرجع .

ولا يزال دروز لبنان يؤمنون إلى اليوم بطبيعة الحاكم الإلهية ، كما أن الطائفة التي عرفت في تاريخ الحروب الصليبية باسم الحشاشين هي إحدى ثمار الحركة الإسماعيلية .

ويمكننا أن تقدّر العلاقة بين التعاليم الثورية الإسماعيلية والإسلام الواسع إذا لاحظنا الطريقة الغالبة عليهم في إدراك الحقائق الدينية واستنباطها ، وهي طريقة التأويل المجازي ؛ فالحقائق لا توجد إلا في المعاني « الباطنة » ، أما المعاني « الظاهرة » فهي حجب مضطربة وأقنعة متناقضة .

ومريدو الاندماج في الفرقة الإسماعيلية تراح عنهم هذه الحجب والأقنعة بالقدر الذي يناسب استعداداتهم ، ويتدرجون في هذا المضمار حتى تنهيا لهم المقدرة على مواجهة الحقائق وهي سافرة .

وهذا هو ما حدا بالفقهاء إلى تسمية أصحاب هذه العقائد بالباطنية ، مع أنهم

يشتريكون فيها مع الصوفية . فالصوفية بدأت كذلك بهذه المبادئ ، الأفلاطونية ذاتها ، حتى بلغت الغاية القصوى في التأويل الباطني^(١٥٣) ، ويستطيع الباطنية الإسماء أن ينظموا كلمة كلمة أبيات جلال الدين الرومي الشاعر الصوفي التي تترجم عن الصحيح لفكرة التأويل المجازي :

« إعلم أن آيات الكتاب سهلة يسيرة ، ولكنها على سهولتها تخفى وراء ظاهرها ، منى خفياً مستتراً ؛

ويتصل بهذا المعنى الخفي معنى ثالث يحير ذوى الأفهام الثاقبة ويُميّها :

والمعنى الرابع ما من أحد يحيط به سوى الله واسع الكفاية من لا شبيه له ؛ وهكذا نصل إلى معان سبعة : الواحد تلو الآخر :

ولذا لا تنقيد يابني بفهم المعنى الظاهري ، كما لم تر الشياطين في آدم إلا أنه مخلوق من الطين^(١٥٣) .

فالمنى الظاهري في القرآن شبيه بجسد آدم ، فما نراه منه هو هيئته الظاهرة وليس روحه الخفية المستترة^(١٥٣) .

وتذكرنا هذه المراحل المتوالية ، والتي يأخذ معناها الخفي العميق في الدقة ، كما يذكرنا المعنى الذي تخفيه الحجب الظاهرة للشبارات المكتوبة ، بما يسميه الإسماعيلية « تأويل التأويل » ، أي التفسير الباطني للتفسير الباطني .

ففي كل مرحلة أو درجة أعلى من سابقتها ، يصبح المعنى الباطني والرمزي المتعلق بالمرحلة السابقة أساساً للقيام بتأويلات أخرى أعظم دقة والتواء^(١٥٤) إلى أن يتبخّر تبخراً تاماً موضوع التفسير الإسلامي الذي كان الأساس الأول منذ البداية .

وقد تفرعت عن الإسماعيلية بسبب إغراقها في التأويل إغراقاً لاحد له ، فرق هي دونها أهمية وأقل منها أثراً ، ومن أعظم هذه الفرق المذهب الباطني الخاص بفرقة الحروفية — أي مؤولي الحروف — وقد أسسها فضل الله الأسترابادي في سنة ٨٠٠ هـ / ١٣٩٧ — ٩٨ م .

وهذا المذهب مبني أيضاً على نظرية التطور الدوري للروح الكلية التي أقحم

فضل الله شخصه في دائرتها ، زاعماً بأنه أحد مظاهر الألوهية وأن تعاليمه هي اتم وحي وأصدق ، وقد حملت هذه الدعاوى ابن تيمورلنك على الفتك به ، فصار شهيد مبدئه .

وقد مزج فضل الله مذهبه بدعاوى رمزية وسفسطات خلافة المظهر ، وهي نظريات رمزية عن الحروف وقيماتها العددية وما ادعاه لها من قيمة في إحداث الآثار الكونية . واعتمد الحرفيون هذه الطريقة السحرية « القبالية » وتمادوا فيها إلى حد بعيد ، وأوجدوا بذلك تأويلاً للقرآن قلّ ما أبقي على معانيه الأصلية ! ويلاحظ أيضاً أن مذهب الحروفيين في الحلول قوى الشبه بمذاهب الصوفيين ، كما في تعاليم الطريقة البكطاشية التي تدّين بالنظريات الحلولية^(١٥٥) .

وقد أصبحت العناصر العددية لنظرية الإمامة معتبرة من الأمور الثانوية ، وذلك في كل ما ارتبط بفرقة الإسماعيلية أو تفرع عنها من فروع . وقد ارتضى الإسماعيلية الأئمة الإثنا عشر ، وحظي عندهم هذا التقدير بأعظم القبول .

وذلك لأن القاعدة عندهم هي رفض التأويل الحر للحقائق الدينية في الإسلام ، وكذا الإغراق في تطبيق الأحاديث العلوية والاستعانة بها مهما كان من الميسور التذرع بها للوقوف على المعارف الخفية والتعاليم الباطنية التي لا ينقطع الوحي الإلهي عن الترقى بها في طريق السكّال ، والتي يتحقق اكتمالها وإطراد ترقّيها بفضل المظاهر الإلهية الدائمة التجدد .

١٩ — إن الطابع الفلسفي لفرقة الإسماعيلية لم يحررها مما اتصف به الشيعة عموماً من الفكر الضيق الجامد ، ويتجلى هذا على الأخص في نقطتين :

أولاً — غلا الإسماعيلية في الثقة غير المحدودة التي خزلوها لأصحاب السلطة ، وهي تطابق في غلوها نظريتهم في الإمامة ولهذا أطلق عليهم اسم « التعليمية » ، أي الذين يعتمدون اعتماداً مطلقاً على سلطة الإمام التعليمية ، وهو ما يقابل عند أهل السنة حرية البحث الشخصي والمنصر الجمعي ممثلاً في فكرة الإجماع ، وقد كلفها الغزالي في رسالة من رسائله جعلها على شكل محاوراة أفلاطونية بينه وبين أحد التعلّيمات^(١٥٦) .

ولم تتبين الإسماعيلية في أحكام القرآن وشرائعه — بمد أن أولّها تأويلاً

مجازياً — إلا معاني تتضمن ضرورة الخضوع الطلق لسلطة الإمام^(١٥٧) ، وتفرع عن هذا التقديس لسلطة الإمامة واجب الطاعة المطلقة للرؤساء ، كما هو الحال على الأخص طائفة الحشاشين إحدى فروع الحركة الإسماعيلية التي خلقت من هذه الطاعة المعيا . حكماً إرهابياً صارماً^(١٥٨) .

ثانياً — تشارك الإسماعيلية سائر فرق الشيعة في تعصبها المتطرف وبغضها للنحل والمذاهب المختلفة ، ويكفي — بدلاً من إيراد الشواهد الكثيرة الدالة على ذلك — أن نستشهد بفقرة صغيرة في مخطوط بليدن ، وهو كتاب إسماعيلي يبحث في الزكاة وفي تأويلها المجازي ، تقول : « إن من أشرك مع إمامه سلطة أخرى ، أو ارتاب في وجوب الطاعة له ، كان كمن أضاف للنبي نبياً آخر أو كمن شك في نبوته ، وبذا صار كمن وضع مع الله إلهاً آخر ؛ وعلى ذلك فمن أشرك بالإمام أو شك في الإمامة أو أنكرها صار نجساً وليس بطاهر ، وأصبح ما يقتنيه هذا الرجل ممسكاً لا يصح استعماله^(١٥٩) » .

ولا يزال الإسماعيلية يعيشون إلى اليوم جماعات متفرقة في أواسط الشام^(١٦٠) ، وهم منفصلون عن طائفة الدروز التي تؤله الحاكم ، كما أنهم يقطنون أجزاء أخرى من العالم الإسلامي ، وخاصة فارس والهند ، ويسمون هنالك باسم « خوجة »^(١٦١) ، وقد شيد حديثاً بنزبار بناء^(١٦٢) تعقد فيه اجتماعات الإسماعيلية .

ويرأس الإسماعيلية في الوقت الحاضر « أغاخان » ، الذي يزعم أن نسبه ينتهي إلى أحد فروع الدولة الفاطمية ، وذلك بصفته سليل أمراء الحشاشين الذين يدعون اتسابهم لخلفاء الدولة الفاطمية^(١٦٣) .

وأتباع أغاخان يدينون له بالطاعة ، وهو يقيم في بومباي أو في نواحي أخرى من الهند ، ويعتمد في معيشته على ما يجبي من الزكاة وما يُقدم له من الهبات البسخية ، فهو واسع الثراء ويملك كثيراً من الموارد السالبة . وهو رجل دنيوى المظهر إلى حد كبير ، ومشبع بأفكار الثقافة المصرية ، لذا كان من الطبيعي أن يخصص موارده للإنفاق على رحلاته المديدة .

وقد زار لندرة وباريس والولايات المتحدة ، بل زار البلاط الملكي في طوكيو ،

ولا شئ . في مظهره يذكرنا بمبادئ المذهب الذي ينبغي أن يمثل ؛ وهو ينفق من أمواله بسخاء على حركات الثقافة المصرية في الهند الإسلامية . ويساهم بأكثر نصيب فيما يقام بها من منشآت^(١٦٤) — وسوف نعمل على التعريف بالإسلام في الهند في القسم التالي — وقد اختارته عصبة الهند المسلمة رئيساً لها^(١٦٥) .

وهو ممن يؤيدون سيادة الإنجليز على الهند ، تلك السيادة التي يراها نعمة للشعوب الهندية . وفي حركة « السواراجي » الأخيرة أصدر لمسلمي الهند بياناً قصد به أيضاً غير المسلمين ممن يدينون بالديانات الأخرى ، أثبت فيه أن رغبة الهنود في الاستقلال هي رغبة طائشة حمقاء ونزعة متهوسة سابقة لأوانها ؛ ثم بين ضرورة الحكم الإنجليزي ونفقه ، كما عمل من عوامل الاتحاد والتوفيق بين طوائف السكان ذوي الميول المتعارضة ، ممن يقطنون إمبراطورية الهند^(١٦٦) .

٣٠ — هذا ، وقد حبت العقائد الشيعية علماً وذريته بصفات خارقة جعلتهم فوق المستوى البشرى ، وتسنى لكثير من أساطير الأمم التي اعتنقت الإسلام — وهي أساطير تدور حول أبطال أشبه بالآلهة — أن تتسرب إلى الروايات العلوية ، فجددت بذلك حياتها بعد أن فقدت قوتها وتماسكها منذ زوال الديانات القديمة التي كانت تبرزها ؛ فاكتملت الأئمة العلويون صفات هؤلاء الأبطال الأسطوريين ، وأمكن للعقائد الشيعية أن تنظم دون صعوبة هذه الصفات ، ولم يتخرج الغلاة في أن يصلوا في تقديس الأئمة إلى ما فوق المستوى البشرى وأن يحملهم من الكائنات التي تساهم في تصريف القوى الكونية .

وقد سبق أن رأينا مدى ما وصلت إليه في هذا الصدد النظريات الشيعية حتى المعتدلة منها ؛ فالشيعة الغالية تقول بأن المواد النورانية لعل وآل بيته متحدة بمرشئ الله ، وذهبوا في إحدى خرافاتهم إلى أن الحسن والحسين كانا يحملان تعويذين حشوهما من زغب جناح الملك جبريل^(١٦٧) .

وفي هذه البيئة غلب العنصر الأسطوري على أشخاص الأئمة العلويين ، فصار على مثلاً إلهاً للرعء وظهر خلال السحاب يبرق ويرعد ، وما الرعد إلا مقرعته التي يضرب بها . وكما نسبت الأسطورة القديمة حمرة الشمس عند غروبها إلى دم « أدونيس »

الذى قتله الخنزير البرى ، نسبتها الأسطورة الشيعية إلى دم الحسين الذى سفك فى كربلاء ، وادعت أن غروبها قبل مقتله لم يكن أحمر اللون^(١٦٨) .

وحكى القزوينى الجغرافى المتوفى سنة ٦٨٢ هـ سنة ١٢٨٣ م عن أمة الترك فى « بغراج » أنه كانت تحكمها أسرة يرجع أصلها إلى يحيى بن زيد العلوى ، وأنهم يحتفظون بكتاب ذهبى دوت على غلافه مرثية فى موت زيد ، وأنهم أحلوا هذا الكتاب مكانة دينية عظيمة ؛ فسموا زيدا ملك العرب وعليا إله العرب ، وحينما كانوا ينظرون إلى السماء كانوا يقولون : « ها هو إله العرب يصعد وينزل »^(١٦٩) .

وقد صبغت الإسماعيلية الآراء الدينية فى الإسلام بمناصر الغنوصية والأفلاطونية الحديثة ، مما جعل تعاليم هذه الفرقة ستارا لحفظ البقايا الدينية للوثنية القديمة . وبما أن الإسماعيلية قد رفعت الأئمة العلويين إلى مستوى الألوهية ، فقد كان من السهل عليهم أن يتخذوا منهم « أقانيم » يسبقون عليهم تصورات الوثنية القديمة عن الألوهية ، وهى تصورات وعقائد ليس لها من الإسلام إلا الألفاظ والاصطلاحات الدينية الإسلامية التى تستر وراءها .

وهكذا ، بقيت الوثنية السورية القديمة فى أودية لبنان فى شكل ظاهرة إسلامية شيعية ، وذلك فى فرقة النصيرية التى تسكن الإقليم الواقع بين طرابلس وأنطاكية ، والتى يغلب على مذهبها الإثنا عشرى أفكار وعقائد لاشك فى وثنياتها .

وينبغى أن نلاحظ أنه فى هذه البلاد التى تقطنها جماعات من هذه الفرقة الشيعية كانت الوثنية لا تزال سائدة فيها قبيل ظهور الإسلام ، وأن المسيحية ذاتها لم تثبت لها قدم فيها إلا بعد وقت طويل^(١٧٠) .

وبعبارة أوضح يمكننا أن نقول بأن الآراء التى أدخلها الإسلام فى هذه البلاد تبدو كأنها ممتزجة بالمناصر الوثنية القديمة ، فليس بها من الإسلام سوى المظهر . وإن الروح العامة لهؤلاء الأقوام قد احتفظت فى الواقع بالتقاليد الوثنية التى كانت لأجدادهم ، وإن غيرتها من الناحية الظاهرية البحتة ، وذلك عند ما طبقها هؤلاء الأقوام على الأوضاع الخارجية الجديدة التى للمعابد الإسلامية .

وفي هذا المزيج من الوثنية والغنوصية والإسلام ، لم يزد ما أضافه الإسلام على أن يكون صورة مباينة لما سبقه قد فرضها فرضاً على العبادة الوثنية القديمة ، كما أنه أطلق أسماء جديدة على الأفكار الدينية التي كانت للوثنية ؛ فمثلاً يقول النصيرية في أحد أدعيتهم : « عليٌّ خالد في طبيعته الإلهية ، وتؤيد الحقيقة الكبرى أنه إلهنا على الرغم من أنه إمامنا في الظاهر ^(١٧١) » .

وتمثل الفرق المختلفة علياً في القوى العديدة الخاصة بالظواهر الطبيعية المؤلّهة ، وهو في نظر غالبيتها إله القمر ، ويبالغ الشيعة في تسميته فيطلقون عليه « أمير النحل » ، أي أمير النجوم . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن غلاة الشيعة قد أنزلوا محمداً إلى مرتبة أدنى من مرتبة عليٍّ ، وجعلوه يقوم بدور ثانوي بأن صار لعل « حاجباً » ، ويتألف منه ومن علي وسلمان ثالث من الآلهة تتصل به كل الزوائد المتعلقة بالعبادة الوثنية لظواهر الطبيعة .

وإننا نجد في الواقع أن في عبادة عليٍّ وذريته والشخصيات المرتبطة بقصص العلويين — وكذا الأئمة — ما يدل على عبادة السماء والشمس والقمر وسائر القوى الطبيعية ، وقد تم هذا التحوير بسبب الغنوصية التي اجتازت كل هذه البقايث الوثنية وتخطتها ، وتتجلى حقيقة هذه العبادة للمريدين تبعاً لمراحل اندماجهم التدريجية في المذهب الشيعي .

وإن كانت الشريعة الإسلامية عند النصيرية لا تحتفظ في المراحل الأولى للاندماج إلا بقيمة رمزية ، كما هو الحال في الإسماعيلية الذين يشعر نحوهم النصيريون مع ذلك بالعداء ، فكل عنصر من العناصر الإسلامية الوضعية المحدودة يختفي تماماً عند المندمج في جماعتهم .

والقرآن ذاته يحتل عندهم مكاناً ثانوياً بالنسبة لكتاب آخر يقصدونه ، وعلى الرغم من الأسرار التافهة الخاصة بطوائف هذه الفرق تسنى لنا معرفة ما يحتويه هذا الكتاب بفضل رجل مرتد خرج من صفوفهم واعتنق المسيحية ؛ وكثيراً ما عالج المؤلفات الأوربية والأمريكية هذا الكتاب من جهة علم تاريخ الأديان ^(١٧٢) .

والنصيرية من جهة أخرى يعارضون غيرهم من المسلمين مدعين أنهم « أهل التوحيد » ، وأنهم المترجمون الصادقون عن الفكر الشيعي القويم . ويعدون الشيعة العاديين من الظاهرية ويعتبرونهم من أنصار التعاليم الدينية السطحية الذين لم يتغلغلوا في أعماق الوجدانية الحقة ، ويحكمون عليهم بالتقصير ويسمونهم « بالمقصرة » ؛ لأنهم تخلفوا عن غيرهم في عبادة عليّ ، وقصّروا فيها عن القدر المطلوب^(١٧٣) .

وفي الحق ، إنه إسلام اسمي فحسب ؛ هذا الإسلام الذي تمثله هذه الصور التخفية ، الساترة للوثنية الآسيوية القديمة التي أضافت إليها أيضاً ، عندما تشكلت على هذه الصورة ، الكثير من العناصر المسيحية كقداس الأطعمة والنيذ وهو أشبه بالعشاء الرباني ، وكذا إحياء الأعياد الخاصة بالمسيحية . وتدل الشواهد المستنبطة من علم الأديان ، على أن الفرق المختلفة التي يطرأ عليها مثل هذا الانحلال تكون قابلة غالباً لأن تنتق وتنتحل مجموعة من عناصر الديانات السابقة .

والآن ، قد بحثنا هنا ما نشاء من الفرق المخالفة المنشقة التي أثرت في نمو الإسلام وتطوره ، حتى استقرت الفكرة السنية استقراراً نهائياً ، وحددت معالمها تحديداً واضحاً . غير أن الأذهان لم تركز إلى الدعة والسكون ؛ فعلمنا أن فـكـر في الحركات الدينية التالية التي لا تزال آثارها مدركة محسوسة إلى هذه الأيام .

الحركات الدينية الأخيرة

١ - بحث الأستاذ « وسترمارك » في الفصل السابع من كتابه : نشأة الآراء الخلقية وتطورها » ، الدور الذى تقوم به العادة فى التكوين الابتدائى للأفكار المتعلقة بالأخلاق والقانون ، فقال . « إن العادات والتقاليد فى المجتمع البدائى تقوم مقام القانون ، بل إنها تظل القاعدة المرعية الوحيدة للسلوك ، حين يكون التنظيم الاجتماعى فى هذه الجماعة البدائية قد قطع شوطاً فى سبيل الرقى ^(١) » .

وقد وضح قيمة العادة وخطرها كقياس من مقاييس القانون ، وكقاعدة من قواعد التشريعات الخلقية والقضائية ، مستنداً فى ذلك على الكثير من المراجع الأدبية والتاريخية العظيمة القدر ، منتهجاً فى بحثه البسط والتفصيل بطريقة لم يسبقه إليها واحد ممن عالجوا هذه الناحية فى تاريخ الحضارة والقانون .

وقد ألع خلال بحثه إلى الأفكار الخلقية عند البدو من العرب والتركمان ، ولكنه أهمل مع ذلك ارتياد ناحية من نواحي دراساته الخطيرة الشأن ، ألا وهى فكرة السنة ومقدار أثرها فى المجتمع العربى فى المصور الجاهلية والإسلام .

فند أقدم المصور ، كان القياس الراجح الذى كان يحكم به العرب على شرعية الأعمال ولياقتها ، مهما كانت ظروف صدورها ، منحصراً فى تساؤلهم عما إذا كانت هذه الأعمال موافقة للقواعد التى ألفوها ، أو العادات التى ورثوها عن آبائهم وأجدادهم .

فما من أمرٍ أو فعلٍ يوصف عندهم بالفضل أو المدالة ، إلا إذا كان له أصل فى عاداتهم الموروثة أو كان متفقاً معها . وهذه العادات التى تتألف منها السنة تقوم عندهم مقام القانون أو الديانة sacra ، كما أنهم كانوا يرونها المصدر الأوحد للشرعية والدين ، ويمدّون أطرافها خطأ جسيماً ، ومخالفة خطيرة للقواعد المعروفة والتقاليد المرعية التى لا يصح الخروج عليها ، وما يصدق عن الأفعال يعصدق أيضاً عن الأفكار

الموروثة . والجماعة يتحتم عليها أن لا تقبل في هذا المجال شيئاً جديداً لا يتفق مع آراء أسلافها الأقدمين^(٢) .

وتبين من هذا ، كيف عارض المسكيون النبي حيناً أخذ يبشرهم بنعيم الجنة وينذرهم بعذاب السعير وحساب يوم القيامة ، ولم يجدوا وجهاً للرد عليه سوى اعتراضهم — الذى غلب عليهم ترديده — بأن آباءهم لم يسبق لهم أن سمعوا بمثل هذه الأشياء ، وأنهم لا يستطيعون أن يترسموا طريقاً غير الطريق الذى سلكوه^(٣) ؛ ولذا فقد ظهرت لهم تعاليم النبي ، إزاء تقاليدهم القديمة الموروثة « كدين محدث » ، بل إنهم اعتبروا هذا الدين بسبب جدته هذه ذمياً مستقبجاً^(٤) .

ففكرة السنة يمكن أن ندرجها بين الظواهر التى سماها سبنسر : « بالمواظف القائمة مقام غيرها sentiments représentatifs » ، وهى النتائج العضوية التى جمعتها بيئة من البيئات البشرية خلال الأجيال والأحقاب ، والتى تركزت وتجمعت فى غريزة وراثية تتألف منها الصفة أو الصفات التى يتوارثها أفراد هذه البيئة^(٥) .

وقد نقل العرب فيما بعد فكرة السنة إلى الإسلام الذى أمرهم بمخالفة سنتهم القديمة ، وأصبحت السنة الإسلامية دعامة من دعائم الفقه والتفكير فى الإسلام . ولا شك أن نظرية السنة فى الجاهلية قد أصابها تمديد جوهرى عند انتقالها إلى الإسلام .

ففى الإسلام أصبح المسلمون لا يطالبون بإحياء السنن الوثنية التى نُسخت معالمها ، بل بدأوا بالمأثور من المذاهب والأقوال والأفعال التى كانت لأقدم جيل من أجيال المسلمين ، وأصبح أفراد هذا الجيل هم المؤسسين لسنة جديدة تغاير السنة العربية القديمة .

وأخذ المسلمون منذ ذلك الوقت ، ينهجون فى حياتهم نهج الأساليب والآراء التى صح عندهم أنها من أقوال النبي وأفعاله ، ويضعونها فى الحل الأول ، أو تلك التى صحت عن الصحابة ، ويضعونها فى الحل الثانى ؛ ولم يُعنوا بالنظر فى الأعمال إذا كانت فى ذاتها صالحة قوية لاغبار عليها ، عنايتهم بالبحث والتنقيب عما قاله النبي والصحابة أو قلوه فى ظروف تماثلها^(٦) .

وهم لذلك يتوارثون سنة النبي والصحابة ، ويدأبون على الاقتداء بهم فيها ، على اعتبار أن هذه السنة هي الطريقة المثلى للتفكير الصحيح والعمل الصالح .

لهذا جعل الخلف من الحديث موضع ثقة الكبرى ، لاشتماله على ما أثر من أقوال وأفعال السلف الذين يمدهم أئمة الهدى ومنار النهج القويم .

وقد بذلت جهود كبيرة خلال المرحلة الأولى من مراحل نمو الشريعة الإسلامية ، لكي ينتهياً للفقهاء أن يحتفظوا بحرية النظر والاستمانة بالعقل والبصيرة النافذة في استنباط الأحكام الشرعية ، وذلك في الحالات التي تقتدر إلى أحاديث صحيحة يوثق بها ، ويمكن تطبيقها على هذه الحالات للفصل فيها ، أو إذا كان المتواتر منها ضعيفاً مشتبهاً في صحته .

ولكن لم يذهب فقيه من فقهاء المسلمين إلى القول بإنكار حق السنة — ممثلة في الأحاديث الصحيحة — في أن تكون المصدر الأول من مصادر استنباط الأحكام ، مما جعل ظهور الاستدلال العقلي والنظر الفلسفي في مضمار البحث الشرعي أمراً كالياً محضاً .

وهكذا ، أصبحت الحاجة إلى السنة في الإسلام « عاطفة تقوم مقام غيرها » . ولم يكن للمؤمنين الأتقياء من هم سوى أن ينسجوا على منوالها وأن يسيروا على نهجها ، وأن لا يعملوا إلا ما أمرت به ؛ وأن يجتنبوا كل ما يناقضها ، بل كل ما لا يصادف تأييداً منها .

وقد اعتبر المسلمون أن كل ما خالف السنة أو كل ما يماثل معها تماماً ، كما يذهب المتطرفون ، إنما هو بدعة ؛ سواء أكانت المخالفة في المسائل الاعتقادية ، أم في أهون تفصيلات السلوك في الحياة العملية^(٧) . وبذا أنكر المتشددون كل فعل أو قول مقطوع الصلة بسنن السلف الصالح ، أي أنهم أنكروا كل بدعة في أية صورة كانت .

٢ — وقد سهل كثيراً من الوجهة النظرية أن يفرض المتشددون مثل هذه القيود التي لم يتشكك المسلمون في صحتها ووجاهتها ، ولكنها مع ذلك اصطدمت في كل ناحية من نواحي الحياة العملية بمقتضيات الواقع ؛ لأن تطور ظروف الحياة والتجارب التي اكتسبتها الأمم الإسلامية بفعل العوامل الجغرافية والتاريخية ،

قد فرضت عليها أحوالا مغايرة لمقتضيات السنة وجرت بها إلى ملابسات تخالف تمام المخالفة أساليب الحياة والفكر في عهد الصحابة .

كما أن السوابق العديدة ، والمؤثرات الأجنبية التي أحاطت بالمسلمين ، حملتهم على أن يقوموا بهضمها وتمثيلها وصهرها ؛ هذه العوامل مجتمعة حتمت على المسلمين أن يبادروا بفتح ثغرة في حصن السنة المنيع ، حين تعذر عليهم أن يتقيدوا بالفكرة السننية المتشددة التي يمدونها المعيار الأوحد للحق والقانون .

هكذا سلم المسلمون وعقدوا الصلح ، وهكذا انتهوا إلى مفارقات دقيقة سهلت عليهم إقرار الكثير من البدع التي فتحوها لها أبواب السنة على مساريهم . وقد وضع الفقهاء طائفة من النظريات يبنوا فيها الحالات والظروف التي يستطيع المسلمون فيها أن يوافقوا على بدعة من البدع ، بل يعتبرونها بدعة حسنة ومحمودة .

وقد وجد الفقهاء والمتكلمون في العصور الإسلامية المختلفة المجال واسماً للعمل في هذا المضمار ، بفضل ما أسكنهم أن يظهروه من حنق بارع وبصيرة نافذة ، وظلت الأمور تجري على هذا المنوال إلى وقتنا الحاضر .

وإن فسكرة الإجماع ، التي ثبتت قواعدها خلال هذا التطور الذي مرّ بالشريعة الإسلامية ، أصبحت عنصراً من عناصر التوفيق والتقريب بين السنة والبدع المستحدثة . وذلك أن المسلمين إذا اتبعوا عادة من العادات أو ألفوا تقليداً من التقاليد ، وارتضاء جمهورهم زمناً طويلاً ولم ينكروه ، أصبحت هذه العادة أو التقليد في النهاية جزءاً من صميم السنة .

* يذكر المؤلف أن المسلمين كانوا أولاً متشدين في الحرص على السنة والنفور من البدعة ، أبداً كانت صورها ، ثم اضطرتهم الأحوال إلى التساهل في هذا وإقرار بعض البدع ، وتسمية بعضها بدعة حسنة . والمسلمون لم يخرجوا مطلقاً عن السنة ، ولا يرى أحد منهم سوء كل بدعة وخاربتها ؛ فضرب من اللباس — مثلاً — لم يكن في زمن الرسالة ، إذا كان لا يدخل تحت اللباس (بتشديد اللام وضماً وضم الباء بعدها) المحظورة كلاً لا يكون من الحرير ؛ بدعة ولكنها غير مذمومة ، وكذلك القول في غير هذا المثل ؛ وإنما البدعة ما خالف قواعد الدين ومبادئه . وترى الفقهاء يتناولون ما يعرفون من عادات البلاد المفتوحة ومعاملاتهم ، فيستعجبون بعضها ، ويقررون بعضها بعد عرضه على ميزان الشريعة .

وقد ترتفع أصوات الفقهاء الورعين خلال بضعة أجيال مظهرين استياءهم وتذمرهم من هذه البدعة ، غير أن هذه البدعة كلما طال الزمن عليها وانعقد إجماع المسلمين على اتباعها تمتع بمباحة ؛ بل قد ينتهي الأمر بها إلى أن يشترط المسلمون مراعاتها . و يرون البدعة كل البدعة في مخالفتها واطراحها ؛ وإذا فهم يسمون كل من يطالب بإعادة السنن القديمة وإحيائها بأنه « مبتدع » .

وإنما نجد في « مولد النبي » مثالا بارزاً يوضح لنا كيفية تطور البدعة وتحولها إلى سنة . والمولد النبوي عيد شعبي يحتفل به المسلمون في كافة أنحاء العالم الإسلامي السنن في أوائل شهر ربيع الأول ، ويشارك في الاحتفال به أتقارب رجال الدين ، وكان علماء المسلمين لا يزالون حتى القرن الثامن الهجري يعدونه مخالفاً للسنة ، ونهت عنه غالبيتهم على اعتبار أنه بدعة مستحدثة في الإسلام ، وصدرت فتاوى كثيرة في تحريمه وأخرى في إباحته .

غير أن هذا العيد أصبح منذ القرن الثامن الهجري ، اعتماداً على إقرار جمهور الأمة الإسلامية وموافقتها ، جزءاً أساسياً جوهرياً لا ينفصل عن صميم الحياة الإسلامية ، وأصبح لا يتطرق إلى ذهن مسلم أن يفكر في منعه على أنه بدعة من البدع المستحدثة (٨) .

وتنطبق هذه الحالة أيضاً على أعياد دينية أخرى واحتفالات تيمدية كذلك نشأت في القرون المتأخرة ، واضطرت أن تتجاهد في مبدأ الأمر لكي يقرها العلماء ، بعد أن وصموها دهرأ طويلاً بأنها من البدع الدخيلة على الإسلام (٩) .

ويثبت لنا تاريخ الإسلام أن علماء المسلمين مهما بلغوا من الصلابة والتمسك في مبدأ الأمر ، إزاء المادات والتقاليد التي يكون جمهور الأمة قد ارتسأها

* ذكر أن الإجماع أصبح أداة في إقرار بعض البدع المستحدثة إذا سككت المسلمون عليها . وهذا غفلة عن معنى الإجماع الذي هو حجة يؤخذ به في تسوية ما توارد عليه ؛ ذلك بأن الإجماع هو اتفاق مجتهدى الأمة على حكم شرعي ، وأين هذا من عادة يسير عليها بعض المسلمين مسوقين بدافع ما ويتابعهم البعض الآخر ، وقد يكون ذوو الاجتهاد والرأى منكبين لها ؟ فمثل هذا لا يدخل في دائرة الإجماع . والاحتفال بالمولد النبوي — الذي تمثل به بعد — ليس من المجمع عليه بالمعنى السابق ، فهو عادة جرت ولا تزال موضع التعار من الوجهة الدينية ، وقد يكون عند بعض الفقهاء من المنع ما يستوجب الإقلاع عنها وتحريمها .

وأقر اتباعها ، لم يستكفوا مع ذلك أن يهدأ مقاومتهم لتلك العادات والتقاليد التي اكتسبت حقها في الوجود ، وأن يقرروا أن الاجتماع قد انعقد على استحسان ما كانوا يعدونه من قبل من البدع المنهى عن اتباعها .

٣ — ويمكننا أن نقرر على وجه العموم الحقيقة التالية : وهي أن أئمة الحياة الدينية الإسلامية وأقطاب الهداية والإرشاد فيها ، إذا كانوا قد تمسكوا بفكرة السنة ، صلاحاً منهم وورعاً ، فهم لم يظاولوا دائماً جامدين معاندين لمقتضيات الحياة المتغيرة التي تختمها تطورات الزمن وتقلبات الظروف والأحوال ، وأنه من هذه الوجهة ليس من الصواب أن نعد الجمود وعدم القابلية للتغير من الصفات اللازمة للشريعة الإسلامية .

ومنذ أقدم العصور الإسلامية التزم المسلمون أن يتجاوزوا في النظم السياسية والاجتماعية ما تقرر في عصور الإسلام الأولى من عادات وتقاليد ، فلم تؤخذ عليهم رعايتهم للظروف الجديدة الطارئة ؛ فلم ينظر إلى ما أنتجوه من تخفيف أو توسعة على أنفسهم ارتكبوها عملاً لا يتلاءم مع تقاليد السنة وروحها .

ومن بين المذاهب السنية الأربعة يعترف المذهب المالكي « بالمصلحة » *utilitas publica* ، أي ما يقتضيه الصالح العام كفكرة ينبغي أن تكون الغاية من تطبيق أحكام الشريعة ، وعلى ذلك فمن الممكن التخلي عن القواعد التي قررتها الشريعة إذا ما ثبت أن مصلحة الجماعة تتطلب حكماً يفاير حكم الشرع* ، (وهذا

* ذكر أن الجمود ليس من ملازمات الشريعة . وقد علم بما سبق أن ما يجيد من العادات يعرض على ميزان الشريعة ؛ فما وافقها أُجيز ، وما نافرما أنكر . وليس للدين مصدر واحد هو العادات والتقاليد ؛ فقد يقر صاحب الرسالة عادة إذ لا بأس بها ، ولا تصيح مع هذا ضربة لازب . ومن المقرر أن العادات الحقة النبوية لا يضطرب الائتساء بها ، وإن كان بعض المتشددین — كان عمر — يأخذ نفسه بالائتساء بها . وينبغي أن نلاحظ أن النقيض دائماً يفرقون بين أعمال الرسول العادية ، وأفعاله التشريعية .

** يقرر المؤلف أن المذهب المالكي يبيح الأخذ بالمصلحة العامة ، ومن الممكن لهذا التخلي عن القواعد التي قررتها الشريعة إذا ما ثبت أن مصلحة الجماعة تتطلب حكماً يفاير الشرع . وهذا غير معروف في فقه المالكية . وما كان ليقول به أحد من المسلمين . فمن يبيح لنفسه أن يغير أحكام الشرع تبعاً لمصلحة العامة التي يزعمها ، والشارع أحكم الحاكمين وأدرى بمصالح الناس !

بقابل في القانون الروماني : *corrigere jus propter utilitatem publicam* .
ولا شك أن هذه الحرية لا تتعلق إلا بما يعرض من الحالات الفردية التي لا تفر
إلى نسخ الشريعة الإسلامية نسخاً كاملاً . غير أن إقرار هذا المبدأ في ذاته ، دليل
على المرونة المباحة في دائرة الشريعة نفسها .

ومما لا يحسن أن يمر بنا دون أن ننوه به في هذا الصدد ما صرح به الزرقاني ،
الفقيه الذائع الصيت المتوفى بالقاهرة سنة ١١٢٢ هـ / سنة ١٧١٠ م ، في إحدى فقرات
شرحه على موطن مالك ، من أنه من الممكن اتخاذ أحكام جديدة في الظروف التي
تطراً عليها حوادث جديدة ، واختتم رأيه قائلاً : « ولا غرو في تبعية الأحكام
للأحوال (١٠) » .

وإذاً ، فالشريعة الإسلامية على حقيقتها لم تجمل باب الإصلاح والتجديد مرسداً
في وجه الإسلام ، واستطاعت الحياة الإسلامية بفضل هذه الحرية وما تحققت لها من
حماية أن تأخذ عن المدينة الغربية ما يلائمها من نظمها الجديدة .

غير أن هذه النظم كثيراً ما أثارت في بعض الحالات معارضة الجامدين والراجعين
ولكن اعترف بها أخيراً اعتماداً على ما أصدره العلماء من فتاوى رسمية ، وهم العلماء
الذين يشهد الناس بفقهم حتى أصبحوا في مأمن من مهاجمة المخالفين في الاستمسانك
بأهداب السنة .

وفي الحق ، إن هذه ظاهرة مؤسفة ممضة ثقيلة على النفس ؛ إذ أن الأنظمة النافعة
ذات القيمة العملية والمصلحة الحيوية ، لا يُستطاع تنفيذها ولا تنال حق وجودها
إلا عن طريق فتوى من الفتاوى ، وما لم يسبق تحقيقها مناقشات طائفة تبحث
فيها إذا كانت هذه الأنظمة مما تبيحه الشريعة الإسلامية وتسمح بالأخذ به .

= والذي عند المالكية القول بالمصالح المرسلة ، وهي الم يعرف عن الشارع اعتبارها أو إلغاؤها ؛
فلو جاء في الشريعة حكم يعارض المصلحة ، أو المصالح ، أو المصالح كما يعبر الأصوليون ، فلا خلاف في إلغائه
واطراحه . نعم ، تقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، على ألا يضار ذو المصلحة الخاصة ؛
فتد زبد في مسجد الرسول ، واشترى الزائد من أصحابه في غير ضرار ، لما كانت في ذلك
المصلحة العامة .

وعكذا ، أخذت الإصلاحات والتجديدات التي انتحلها الأمم الإسلامية —
وربما كان أولها إدخال المطبعة في القسطنطينية سنة ١٧٢٩ م — تنعم « بحقوقها
المدنية » في هدوء واطمئنان ، محتمة بفسكوك الحرية الدينية ، وهي هذه الفتاوى
التي أباحتها .

كما أنه في الميدان الاجتماعي كان على فقهاء الشريعة أن يلتمسوا ، بمخدقهم ونفاذ
بصيرتهم ، مختلف الوسائل للتغلب على الصعاب التي ظهر لهم أنها تعوق الإسلام عن
الأخذ بمقتضيات العمران الحديث .

فهم مثلاً قد عانوا كثيراً من المشاق ؛ وبذلوا جهوداً طائلة ، لا بتسكار تفريعات
دقيقة يستعينون بها على إباحة هذه النظم الجديدة ، فأصبح لا يجد المسلمون ، حتى من
كان منهم شديد التمسك بدينه ، حرجاً في أن يؤمنوا مثلاً على أنفسهم في شركات
التأمين ، مع أن المبادئ الإسلامية المتشددة ترى في هذا العمل شبهة لأنها تعده من
قبيل الحظ والمصادفة .

وكان على الفقه أن يزيل أيضاً عقبات كهذه فيما يتعلق بإباحة صناديق الادخار
أو التوفير ؛ فهذا النظام لا يعد مباحاً من الوجهة النظرية في مجتمع تحرم شريعته
« الفائدة المالية » في كافة أشكالها ، (ولا تقتصر على الشكل الربوي منها ^(١١)) .
ومع ذلك فالفتى المصري الشيخ محمد عبده المتوفى سنة ١٩٠٥ ، تمكن في فتوى
علمية ، أصدرها في هذا الموضوع ، أن يثبت للأمة الإسلامية أنه ليس في التوفير
أو الادخار وما ينجم عنه من أرباح ما ينافي الشرع ، كما أن زملاءه من علماء
القسطنطينية سبقوه في أنهم أصدروا فتاوى تبيح للحكومة العثمانية من الوجهة الشرعية
أن تعقد قروضاً على شكل سندات تدفع عنها لحاملها أرباحاً سنوية ^(١٢) .

* يذكر أن المسلمين لا يرون حرجاً في أن يؤمنوا على أنفسهم في شركات التأمين ، مع أن
المبادئ الإسلامية ترى في هذا شبهة . وإذا كانت المبادئ الإسلامية ترى في هذا شبهة ، كما
يقول بحق ، فكيف يستطيع المتشددون هذا العمل ! قد يحصل هذا من بعض المسلمين ، ولا يكون
دليلاً على اعتناء حله ، فليس المسلم معصوماً من المعصية .
وفتوى الشيخ محمد عبده بشأن صناديق الادخار لم نرها حتى نعلم كنه ما فيها ، والظاهر أن =
(١٧)

وفي عصرنا الحاضر يمكننا أن نتحقق من هذه الظاهرة ذاتها في ميدان المسائل السياسية الكبرى . فقد شاهدنا أنه عند قيام الثورات الأخيرة في الدول الإسلامية لم يصادف إدخال النظام الدستوري سواء في الممالك السنية أو الشيعية ؛ مرافقة شبه اضطرابية فحسب ، من جانب علماء الدين .

ولكن هؤلاء العلماء استعانوا بالقرآن ذاته ليستخلصوا منه أن الحكومة النيابية هي وحدها الحكومة الشرعية الصحيحة^(١٣) (ومن استدلالهم ما أولوا به في هذا المعنى كلمة « شورى » في الآية الثامنة والثلاثين من سورة الشورى : « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم يُنفقون ») .

كما أن الملائ الشيعيين ، الذين هم أصحاب السلطة النافذة في الحياة الدينية عند شيعة فارس ، والذين يؤيدون الثوار تأييداً دينياً ، استعانوا بالإمام المستور في مطالبهم البرلمانية ، كما صنع من قبلهم مجتهدو البلدتين المقدستين . النجف و كربلاء .

وقد دأب بعض الفقهاء والثقاق ذوى المكانة العلمية في البلاد الإسلامية ، أن يؤكدوا فيما وضعوه من الأبحاث الدينية العديدة ، مقتضيات الحياة السياسية الخافرة ، وأن يعززوها بالآيات القرآنية والأحاديث ، كما اعتمدوا على وثائق الإسلام الدينية في تشجيع التقدم الثقافي في الحياة المدنية (كمسألة المرأة وغيرها ...)^(١٤) .

٤ — هذه المسألة مستمدة من التطور الحديث في البيئات الإسلامية . ولكن الظاهرة التي تجلت لنا في هذه البيئات تدلنا على الاتجاهات الدينية التي غلبت عليها في القرون السابقة .

ومع ذلك يلزمنا أن نبادر بإضافة هذا الاستثناء وهو أنه خلال هذه القرون كلها وجدت دائماً أقليات معاندة متصلبة في مسألة السنة والبدعة ، وكانت دأمة الرغبة في تحديد معنى البدعة الحسنة وحصرها في أضيق دائرة ممكنة ، طامعة في حفظ الإسلام نقياً خالصاً من شوائب البدع ؛ كما كانت تكافح بكل الوسائل الممكنة ، وكثيراً ما غلب

== الاستثناء صيغ في صورة ليس فيها تحديد الفائدة . وكذلك فتوى علماء القسطنطينية ، لم نرمها حتى نحكم عليها . والذي نعلمه أن القرض بالفائدة رباً حرام لا يقدر على إباحته أحد ، ومن أقدم على ذلك ضرب بقوله عرش الحائط ، أياً كان القائل .

عليها التعصب ، الطرائق النظرية والعملية التي كانت تستخدم للتوفيق بين السنة والبدعة .

ولم تقتصر على مكافحة المواد المستحدثة التي تسربت إلى الحياة الشرعية والتي لم يعرفها المسلمون في حياتهم الأولى ، ولكنها ناهضت أيضاً النظريات الاعتقادية التي جهلتها العصور الأولى ، وكذا ما ترتب عليها من صيغ صاغها لها المتكلمون ، بل إن الآراء الأشعرية التي أصبحت جزءاً من مذهب أهل السنة ، استنبطتها هذه الأقليات ، ونددت بها تنديداً فلسفياً ، معتبرة إياها من البدع التي لا مبرر لها والتي تستوجب المذمة واللعن .

والتاريخ الداخلي للحركات الإسلامية يتمثل لنا كصراع دائم بين السنة والبدعة بين مبدأ التمسك بالحديث تمسكاً شديداً ، وبين الاتساع الدائم لآفاق الإسلام وتجاوز معالمة الأولى . وقد استمر هذا العداء خلال عصور الإسلام كلها ، وخلال مراحل تطوره الاعتقادي والفقهى .

وإن ضرورة هذا الصراع ، وحقيقة استناده على موضوعات واقعية يتنازع المسلمون عليها ، لها أقوى دليل يدحض الفكرة الواسعة الانتشارية التي عبّر عنها كوين Kuunen في محاضرات « هــبـرت » حيث يقول : « لقد قُدر للإسلام بعد برهة وجيزة جداً من النمو والترقى ، أن يصب نفسه في قالب لا يحيد عنه وأن يتخذ شكله الثابت الذي لا يتغير ^(١٥) .

ومع ذلك فـكونين نفسه يربط بهذه الفكرة حقيقة ذكرها ، وهي أنه في أواسط القرن الثامن عشر تحولت الميول المتجهة نحو تطهير الإسلام من كل بدعة ، إلى حركة رجعية عنيفة ؛ وينتج من هذا على الأقل أن الإسلام في هذا العصر ذاته لو أنه كان قد صُبَّ في قالب جامد لا يتزحزح عنه ، فما كان ذلك ميسوراً إلا بقيام الفتن والنزاعات الدائمة .

٥ — ولم يكن بين التيارات المختلفة للتفكير الاعتقادي في الإسلام تيار جدّ في تقييد البدعة واضهادها في نشاط ومثابة كالذهب الحنبلي ، الذي يقدس أتباعه ذكرى رئيسه ومؤسسه الإمام الدائع الصيت أحمد بن حنبل .

فقد برز من صفوف الحنابلة كبار المتحمسين الشديدي التعصب للسنة وأشد الخصوم عداوة لكل بدعة ، سواء أكانت في العقائد ، أو العبادات ، أو أساليب الحياة وتقاليدها .

ولو أن المسلمين انصاعوا لمتشددى الحنابلة وأخذوا بأرائهم ، لجردوا الإسلام من معالمه وأعادوه إلى مادته الأولى التي كانت له عند نشأته بالمدينة ، ولأرجعوه إلى الشكل الذى كان عليه فى عهد الصحابة .

ولكن يحسن بنا ألا نعتقد أن هذه العقلية قد غلبت عليها النزعة الخيالية أو ما يمكن تسميته بالميل « الرومانتكية » ، أى أنها تتشدد فى إحياء سنة المدينة بدافع الأمنى الوجدانية والهيام بسداجة الماضى الجميلة .

غير أنالا نصادف فى نفوس هؤلاء المتشددين ، عبيد الألفاظ والحروف ، أثرًا لإحساس عميق أو عاطفة متدفقة تملك زمام القلب ، وما تشددهم كله إلا المنطق الرسمى للسنة الذى يتخلل ثنايا احتجاجاتهم .

وفى الحق كانت توجد خلال القرون المتعاقبة مواد وفيرة تستوجب النقد والاستنكار ، وكان أول ما احتج عليه الحنابلة العقائد الروحية ومنهاج التفسير القرآنى الذى ترتب عليها . وقد سبق لنا أن رأينا أن هذه العقائد عدها الحنابلة زينًا وزندقة ، حتى ما كان منها على مذهب الأشاعرة .

ولم يرغب هؤلاء المتشددون فى أن يحيدوا قيد شعرة عن حرفية المتون ، ولا أن يجعلوها تعنى شيئًا يزيد أو ينقص عنها ، أو أن يخرجوا بها إلى هذه الناحية أو تلك ، فضلًا عن أنهم اتخذوا من الحياة الدينية مادة لمساجلاتهم .

ولنُحجِّجِهم هنا عن الدخول فى تفصيلات هذا النقاش ، مقتصرين على ذكر مثال واحد هو أقرب من سائر الأمثلة الأخرى لصميم الحياة الدينية فى الإسلام .

٦ — نشأ فى الإسلام بتأثير عدة عوامل ، بعضها سيكولوجى والبعض الآخر تاريخى ، شكل من أشكال العبادة . وهذا الشكل مهمًا عدد منافضًا لفكرة الألوهية

في الإسلام ، ومهما اعتبر خارجاً عن جادة السُّنة الصحيحة ، سرعان ما اكتسب « حقوقه المدنية » في دولة الإسلام الشاسعة ، ويعتبر عند كثير من طوائف المسلمين وجماعاتهم أعظم خطراً وأعلى قدراً من جوهر الدين الإسلامي ذاته ، وهو الصورة الصحيحة التي يتجلى فيها الإيمان الشعبي .

وهذا الإيمان الساذج يرى أن الله بعيد عن الناس ، وأن الأولياء المحلين هم أذن إلى نفوسهم وقلوبهم ، ولهذا هم موضع التكريم في عباداتهم ، كما أنهم مبعث مخاوفهم ومعتقد آمالهم ومحل تبجيلهم وورعهم .

وأضحى هؤلاء الأولياء والأماكن المقدسة الأخرى المتصلة بها هي مواضع عباداتهم التي يرتبط بها أحياناً ما يظهره العامة من تقديس وثني غليظ لبعض الآثار والمخلفات ، بل إن العامة تخص هذه الأضرحة ذاتها بما لا يقل عن العبادة المحضة . ويختلف تقديس الأولياء هذا ، من حيث شكله وطبيعته تبعاً للظروف الجغرافية والصفات الجنسية (الأثنوجرافية) للأمم الإسلامية ، وهي صفات يزيد في تباينها الأحوال القديمة التي كانت عليها هذه الأمم قبل اعتناقها للإسلام ؛ إذ أنه وجد في أغلب مظاهر هذا التقديس بقايا الديانات التي قهرها الإسلام وقضى عليها ، وهذه البقايا تتفاوت في مداها وفي وضوح الشكل الذي انتقلت إليه وقوته .

وقد أسبغت الخواص الإقليمية لتقديس الأولياء صفة شعبية على الطابع العالمي الموحد للإسلام ، وهذه الطبقة الشعبية قد حددتها الظروف المحلية المختلفة^(١٦) . وعلاوة على الظروف الخاصة بالصفات الجنسية لكل شعب ، وهي الصفات « الإثنولوجية » ، فإن الحاجة النفسية التي سبق بيانها كانت ملائمة لنمو تقديس

° تكلم بإسراف على التوسل بالأولياء ، وتكلم بلسان المتكرمين له كالوفاية ، وعد التوسل قريباً من العبادة أو يفوقها . ولا يرى مسلم ذلك ؛ فالعبادة — ومن مظاهرها الصلاة — لا يتوجه بها مسلم لنير الله ؛ وأما التعظيم الذي يكون من المسلمين للولي ، فليسوا منزله عند الله بما قدم من عمل صالح ، وهذا تكريم في الواقع للعمل الصالح وترغيب فيه . وليس الأمر في التوسل بالخطر الذي يصوره المؤلف في عباراته المبالغة الغالية .

وقد يحتج مثل ابن تيمية وابن عبد الوهاب بحوادث وقعت في الصدر الأول ، وفيها التنفير من مثل ما يقع فيه المسلمون اليوم ؛ لكن ذلك كان قبل استقرار التوحيد ، والناس لا يزالون حديثي عهد بالشرك ؛ فأما اليوم ، وقد استقر التوحيد وبطلت عبادة الأوثان ، فلا يجب هذا التشدد الذي يعبر عنه أمثال من ذكرنا .

الأولياء في الإسلام وازدهارها ، وهى الحاجة إلى ملء الهوة التى تفرق بين المؤمن الساذج ورغباته اليومية وبين الألوهية المحلقة البعيدة المنال ، والتى لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق القوى التى يمكن أن تكون وسيطاً بينه وبين خالقه ، فيشعر نحوها بالثقة ؛ ويظن أنها أقرب لروحه من الألوهية التى تتبوأ العلويات اللامتناهية فوق الكائنات البشرية ومخلوقات الحياة الدنيا .

إن الشعب يؤمن بالله ويخشاه كقوة كونية تسيطر على الحوادث الكبرى . فى هذا الكون ، ولكنه لا يفترض أنه تعالى يعنى بالحاجات الضئيلة التى ترومها طائفة يسيرة من الناس ، بله حاجات فرد واحد .

فلأن تزدهر الحقول المجاورة لمكان ما ، ولأن يكثر نتاج قطمان إحدى القبائل ولأن يبلّ مريض من مرضه أو أن تقر عينه بكثرة الذرية - هذه كلها أمور تهتم كثيراً الولي المحلى الذى أصبح موضع الثقة ومحط الآمال ، فالله يؤتى بالقرايين وفى سبيل مرضاته تنذ النذور لكسب نياته الحسنة ، أو إذا أردنا الاقتراب من الاصطلاحات الفقهية والآراء الإسلامية : « لى ترحى شفاعة عند الله تعالى » .

كما أن أتباعه ومريديه يمدونه عماد الحق والصدق ، وأنه الحارس لها الكفيل بهما ، ويخشى الواحد منهم أن يحنث فى عيّن حلف فيه باسم الولي ، أو أن ينكث بعهده فى مكان يراه الولي ذا طهارة وقداسة ، أكثر مما يحمرّ خجلًا عندما يحلف بالله باطلاً . ويقيم الولي بين أتباعه ، ويسهر على سرائرهم وضررائهم وحقوقهم وفضائلهم .

ولم يبق من إسلام المسلمين فى بقاع شاسعة من العالم الإسلامى - كبدا السهوب العربية وقبائل القبايل فى إفريقية الشمالية - إلا ما يزيد فى جوهده عن مظاهر تقديس الولي المحلى وما يرتبط بها من مراسم وشعائر .

وإن الحاجة لتقديس الأولياء قد ساعدت الصفات الجنسية التى لهذه الشعوب على اطراد نموها ، وبقى بفضل هذا النمو كثير من عناصر الديانات السابقة للإسلام ، واستأنفت حياتها فى المظاهر العديدة الخاصة بتقديس الأولياء المحليين مكتسبة فى الظاهر بستر إسلامي .

ومن الفصول المهمة في التاريخ الدينى للإسلام الدراسة العلمية للظواهر المرتبطة بهذه الاطردادات والزيادات التاريخية الدينية ، وليس فى استطاعتنا إلا أن نشير إليها هنا إشارة موجزة نرى بها إلى بيان هذه الفكرة ؛ وهى أن أشكال هذا التقديس كانت منذ قرون عديدة مباحة ومقبولة حتى من حيث المبدأ ، حتى من جانب السلطات الدينية الرسمية .

وقد قنعت هذه السلطات بفصل مظاهر الوثنية الخشنة عن مثل هذا التصور للمعاني الدينية ، ولم يتيسر قط عملياً تحديد مدى هذا الفصل أو هذه التفرقة على وجه الدقة ، ولم تكن الديانة الرسمية منذ البداية متساهلة هكذا حيال مطالب الضمير الدينى للشعب .

وفى الحق ، ليس من شئ أشد خروجاً على السنة القديمة وأظهر مناقضة لها عن هذا التقديس المبتدع المفسد لجوهر الإسلام والماسخ لحقيقته ، وإن السنن الصادق الحريص على اتباع السنة لا بد أن يعمد من قبيل الشرك الذى يستثير كراهيته واشتيزاه . وزيادة على ذلك ، فإن صفة النبى كما صورته السنة ، قد أصابها التعديل والتحويل لى تتلاءم مع تقديس الأولياء هذه ، وقد أفتحت فى علوم سير الأولياء hagiologie وتقديسهم hagiolatrie ؛ حتى نجم عن ذلك أن العقائد الشعبية وضعت صورة للنبى تتعارض تماماً مع البيانات البشرية التى صور بها القرآن والسنة مؤسس الإسلام . وإن نداء الغيرة على السنة ، الذى ارتفع مدوياً لحق البدع التى تسربت إلى عقائد الإسلام وعباداته ، لم يشتد بحق إلا عند ما هب لمناهضة التيار المناقض للسنة المعادى لها ، وهو التيار الذى أحدثته مظاهر تقديس النبى والأولياء .

ومع ذلك فقد مال الإسلام الرسمى بعد شئ من المقاومة ، إلى الأفكار الدينية السائدة التى أقرها الإجماع الشعبى والتى عنى بتنظيمها وتلطيفها تلطيفاً فقهيّاً — وذلك فيما عدا بعض التحفظات المذهبية — ليدمج فى نظام السنة عمرة هذا التطور التاريخى .

٧ — وعلى الرغم مما أبداه العلماء من اللين والتسامح نحو هذه البدع ، فقد ظلت غريبة دخيلة فى نظر الحنابلة ذوى الحاسة الروحية البالغة ، الذين اعتقدوا بأن العناية

قد قيضتهم ليكونوا حماة للسنة رافعين للوائها ، ساعين لوقايتها من كل بدعة اعتقادية وتعبدية واجتماعية ؛ وهذه الفئة القليلة من المتحمسين ظلت ضعيفة لا نفوذ لها إزاء النزعات السائدة .

غير أنه في أوائل القرن الرابع عشر الميلادي ظهر في سوريا فقيه جرىء أحسن التعبير عن ميول الحنابلة وآرائهم ، وهو تقي الدين بن تيمية الذي دأب في خطبه وكتاباتة على مراجعة الإسلام التاريخي ، دارساً له من ناحية سننه القديمة وما داراً عليها من ابتداع ، ثم هب لمناهضة البدع التي عملت على تحوير المعالم الأصلية للإسلام وتعديلها ، سواء أكان ذلك في العقائد أم في الأحكام والعبادات .

كما أبدى هذه الغيرة في مقاومة الآثار التي أحدثتها الفلسفة في الإسلام ، حتى الصيغ الكلامية الأشعرية ، على الرغم من أن السنة قد أقرتها منذ عهد طرطل .

وكافح ابن تيمية الصوفية ومبادئها الخاولية ، كما استنكر تقديس النبي والأولياء ، وأنسكرك الحج إلى قبر النبي واعتبار المسلمين إياه عملاً ذا قيمة دينية عظيمة ، وعدّه بدعة مخالفة للدين ، وإن رأى المسلمون الأتقياء في زيارة المدينة تسكلمة للحج إلى مكة .

لقد نهض ابن تيمية ، دون أن يوقفه شيء ، إلى مقاومة السلطات الدينية التي أضفت على الراسم الطفيلية الزائدة في العبادات صفة شرعية هي ثمرة الإجماع ، فقد كان يرجع دائماً في تحقيقها إلى السنة ، وإلى السنة وحدها .

وإن آثار التخريب المغولي أوجدت في الدولة الإسلامية حينئذ شموراً عميقة بالآلم والتفجع ، فكانت مواتية لإيقاظ ضمير الأمة الإسلامية وحملها على إحياء الإسلام وبعث قوته ، وذلك بالرجوع إلى السنة التي جرت تغييرها إلى غضب الله ومقتله .

غير أن الحكومات الزمنية وكذا السلطات الدينية ، لم تشارك ابن تيمية في غيرته وحماسه ؛ لأن شمارها هو عدم إثارة ما يحيم عليه الهدوء والسكينة *Quieta non movere* ، فضلاً عن أن المسلمين لا يستطيعون أن يعودوا القهقري ؛ لأنهم يواجهون منذ عدة قرون نتائج تاريخية في ميدان الاعتقادات والأحكام الشرعية ، يتحتم عليهم احترامها كأنها من صميم السنة .

وكان المرجع الديني الأخير للإسلام أبو حامد الغزالي الذي امتدى إلى صياغة ألف فيها بين التعبديات والعقليات والاعتقاديات والصوفيّات ، وأوجد منها نظاماً دينياً موحداً أصبح منذ ذلك الحين ميراثاً مشتركاً للإسلام السني ؛ ولذا ، أصبح الغزالي هدفاً سدد إليه الحنابلة الجدد كل ما في جيبهم من سهام ، رغبة منهم في مكافحة التطورات التاريخية والقضاء على آثارها .

ولم يحرز ابن تيمية نجاحاً عظيماً ؛ فقد سبق من محاكمة دينية إلى أخرى حتى مات في السجن سنة ١٣٢٨ م ، وكانت المؤلفات الكلامية التي صنفها العلماء بعد وفاته مباشرة تدور حول فكرة واحدة ؛ وهي معرفة ما إذا كان ابن تيمية زنديقاً أم مناصحاً أميناً عن السنة .

وقد عمل نفر من محبيه وأتباعه على إحاطة ذكره بهالة من القداسة ، بل إن خصومه سرعان ما اتجهوا إلى الوثام وتقريب شقة الخلاف ، متأثرين بما يشيع في مؤلفاته من روح الجد والغيرة على السنة والإخلاص للدين .

وظل أثره محسوساً على الرغم من أنه كان يعمل بصورة خفية كامنّة خلال أربعة قرون ، ومؤلفاته التي تقرأ وتدرس كانت في كثير من البيئات الإسلامية قوة صامتة ، تثير من وقت لآخر انفجارات عدائية ، لمناهضة البدع الدخيلة على الإسلام .

ومن أثر مذهبه ، قيام إحدى الحركات الدينية الحديثة في الإسلام ، وهي حركة الوهابيين التي قامت في أواسط القرن الثامن عشر .

٨ — إن تاريخ الإسلام العربي زاخر بالأمثلة الكثيرة التي تبين اجتماع مواهب العلم الديني بصفات البطولة الحربية ، وذلك في شخصيات قوية قادرة على التوجيه والتنظيم .

وكما أن السيف والقيثارة قد اجتمعتا في عصور الوثنية ، فكذلك اتحد في الإسلام العلم الديني بالنبوغ الحربي ، واستخدمت هذه المواهب في مكافحة الكفر والزندقة ، والتاريخ القديم للإسلام مفعم بالأمثلة الكثيرة التي من هذا القبيل ؛ أو على الأقل ، إن الروايات الدينية — الغريبة حقاً عن وقائع التاريخ الصحيح — قد عقدت أكاليل النبوغ في العلوم الدينية على كثير من أبطال الجهاد في الإسلام ، وأضافتها إلى ما أحرزوه من نصر ومجد .

وأقدم أنموذج لهذا الجمع بين المواهب العلمية والعربية ما أثر عن علي ابن أبي طالب وسيفه ، الذى تذكر الرواية أنه كان يمتشقه رجل كان مثلاً عالياً فى الشجاعة النادرة ، وكان فى نفس الوقت الحجة فى كافة المسائل الدينية التى كان يعالجها بعلمه الدينى الراسخ ؛ بل إننا نرى غالباً ، فى الأخبار التاريخية المستيقنة نوعاً ما ، هذا الجمع بين المزايا الحربية والعلمية فى أشخاص كانوا على رأس الجيوش المحاربة .

ولكى نثبت استمرار هذه الظاهرة حتى عصرنا الحاضر ، يكفى أن ندال عليها أولاً بعبد المؤمن فى القرن الثانى عشر الميلادى ، الذى غادر كراسى التعليم ومنابر الوعظ لىكون على رأس حركة الموحدين ، ثم لىكى يؤسس دولة إسلامية عظيمة فى المغرب ، بعد حروب حماسية أثارها وقاد الجماهير فيها وأبدى فيها كثيراً من ضروب البسالة .

وإليك البطل الإسلامى الحديث : الأمير عبدالقادر الجزائرى الذى قاوم الفرنسيين مقاومة حرية بأسلة عند ما أخذوا فى إخضاع بلاده الجزائر ، ولما انتهى جهاده جمع حوله فى منفاه بدمشق طلابه ومريديه الذين تابعوا فى إصغاء واجتهاد دروسه فى الفقه المالكي والعلوم الدينية الأخرى فى الإسلام .

ومن يمثل هذه الظاهرة الفذة فى تاريخ الإسلام الحديث « شامل » بطل الاستقلال القوقازى ؛ والمهديون الحريون الذين ظهروا فى السودان والصومال ، والذين سمعنا كثيراً من أخبارهم فى أيامنا هذه ، ولو أنهم دون ريب أدنى مرتبة ممن سبقهم ؛ وقد برز هؤلاء المجاهدون أيضاً من صفوف طلاب العلوم الدينية الإسلامية .

ومن أهم الحركات الدينية الحربية التى قامت بها الأمة العربية ، تلك التى أثارها فى الأزمنة الحديثة فى أواسط بلاد العرب محمد بن عبد الوهاب المتوفى سنة ١٧٨٧ م . فبعد أن درس ابن عبد الوهاب مؤلفات ابن تيمية ، وقد أقبل عليها بشغف زائد ، أثار فى مواطنيه حركة دينية أساسها بواعث دينية ، وسرعان ما عظم أثرها وكثر أنصارها ، ودفعت بالأمة العربية المفطورة على الحرب إلى خوض غمار القتال ، فأحرزت عدة انتصارات حربية باهرة نشرت من نفوذها وبسطت من سلطانها حتى تجاوزت شبه الجزيرة العربية إلى بلاد العراق .

وقد أفضت هذه الحركة إلى تأسيس دولة لا تزال ، مع ما سرّ عليها من التقلبات الكثيرة والمنافسات والمنازعات الداخلية التي أضعفتها ، قائمة إلى اليوم في أواسط بلاد العرب ، وتعدّ عاملاً ذا أثر قوى في سياسة شبه الجزيرة العربية .

ومع أن عبد الوهاب يختلف عن الفقهاء الحريين الذين نوهنا بذكرهم ، في أنه لم يمتشق بنفسه وهو على رأس أتباعه سيف البطل الحربي ، فلا أقل من أن آراءه الفقهية هي التي دفعت بصهره وحاميه الزعيم محمد بن سعود إلى القيام بمغامرات حربية لإقامة السنة الصحيحة وإعادتها ، فجرد السيف لكي يدافع على الأقل في الظاهر عن آراء ومبادئ دينية أراد أن يحققها في الحياة الدينية .

وإن أحدث من شاهد من الرحالة الأفرنج الاضطرابات الداخلية في هذه الدولة الدينية هو « يوليوس يوتنج » ، الذي تمكن من الإقامة في ربوعها وقتاً طويلاً في إحدى سياحاته في بلاد العرب^(١٧) .

والحركة الوهابية هي التحقيق العملي لانتقادات ابن تيمية واحتجاجاته الحنبلية ؛ على البدع المخالفة للسنة التي أفرها الإجماع ، وعلى الصيغ الاعتقادية التي تقررت خلال التطور التاريخي للإسلام ، وعلى البدع المستحدثة في الحياة اليومية .

ويكفي أن نذكر أن المذهب الوهابي يتشدد في قمع كل بدعة ، حتى إنه ينهى عن تدخين الطباقي وتناول القهوة التي لا يمكن بطبيعة الحال الاستدلال على شرعية تناولها من سنة الصحابة ، والتي لا تزال إلى اليوم محظورة في أرض الدولة الوهابية على أساس أنها كبيرة من الكبائر .

وقد عاشت جموعهم المسلحة في بلاد العرب ، ولم تقو الدولة العثمانية على صدها ، إلى أن برزت لهم جنود الوالي المصري محمد علي التي هبت لنصرة السيادة التركية الاسمية .

وقبل مجيء المصريين كانت جموع الوهابيين قد أطبقت على المساجد ، التي يخصها أهل السنة والشيعة بأكثر نصيب من الرعاية والتقدير ، فخرّبوها لأنها عدتها مراکز لأقبح صنوف الشرك ، ورأت في التقاليد والمراسم المرتبطة بها ما يجعلها شبيهة بالوثنية ،

كما تابعت ابن نيمية في مذهبه فمدّت أيضاً من الوثنية ما يخص به المسلمون قبر النبي من تقديس بالغوا فيه إلى درجة العبادة .

وقد أتى الوهابيون هذه الأعمال كلها باسم السنة والعمل على إحيائها وإعادتها ، وهم في جهادهم هذا يتمثلون بالسلف الصالح . على أنه فيما يتعلق بقبر النبي نرى أن عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي قد سبقهم في هذا المضمار ؛ فقد عمل ، استمساكاً منه بالسنة ، على توجيه قبر النبي عند ما أسر بهارته وجهة أخرى غير الوجهة الأصلية للقبلة ، خوفاً من أن يجعل الناس من هذا الأثر موضعاً للعبادة ، وهذا ما أراد ، به عند ما جعل اتجاه موضع الفريخ مخالفاً للاتجاهات المتبعة في المساجد (١٨) .

وفضلاً عما حرّمه الوهابيون من عبادة الأضرحة والخلفات ، فقد ناهضوا بدعاً أخرى ومنعوها ، وهي البدع التي طرأت على العبادات الإسلامية ، ولا سيما إلحاق المنارات بالمساجد واستعمال المساجح مما كان مجهولاً في العصور الأولى للإسلام ، فقد رأوا أن العبادات يجب أن تمثل بدقة ظروف عهد الصحابة وأحوالهم .

أما فيما يتعلق بالحياة اليومية ، فقد أعادوها إلى بساطتها الخالصة من كل شائبة ، كما تواتر الخبر الصحيح عنها في مئات الأحاديث الروية عن الصحابة بل وعن الخلفاء أنفسهم ، وقد حرّموا كل صنوف الترف ، وجعلوا من تقاليد المدينة في القرن السابع الميلادي بعد انقضاء ألف عام عليها أنموذجاً يُحتذى وقاعدة للأخلاق والسلوك في الدولة السنية الوهابية .

وعن موقف الوهابيين من تقديس الأولياء الذي كان الهدف الأساسي من حملاتهم ، يمكننا أن نستخلص منه أنهم جديرون بالاسم الذي أطلقه عليهم « كارل فون فرنسنتي » وهو « هدامو المعابد في بلاد العرب » وذلك في قصة وضعها عنهم ، وصف فيها حياتهم الاجتماعية ، وبين فيها ظاهرة أجمعت عليها المصادر الأخرى ، وهي روح النفاق والتقوى الكاذبة ، التي تتطلب « تطهراً » ظاهرياً شديداً .

* لا ندرى كيف يذكر أن المسلمين يبالغون في تقديس قبر النبي إلى درجة العبادة ؛ مع أنهم يذكرون دائماً في صلواتهم : (وأشهد أن محمداً عبده ورسوله) ، وأنهم يعلمون أنه ميت في قبره !

ويتجلى لنا للمبادئ الوهابية من أثر عظيم ، في الظواهر المشابهة لها التي ظهرت في جهات نائية في العالم الإسلامي ، والتي نشأت دون ريب نتيجة لأثر هذه الحركة الوهابية العربية .

٩ — وإذا أردنا البحث في علاقة الإسلام السني بالحركة الوهابية ، نجد أنه مما يسترعى انتباهنا خاصة ، من وجهة النظر الخاصة بالتاريخ الديني ، الحقيقة التالية : يجب على من ينصب نفسه للحكم على الحوادث الإسلامية أن يعتبر الوهابيين أنصاراً للديانة الإسلامية على الصورة التي وضعها لها النبي والصحابة ، فراد الوهابيين وغايتهم إنما هي إعادة الإسلام الأول كما كان . وهذا يصادف غالباً من الوجهة النظرية موافقة وتسليماً حتى من جانب العلماء ^(١٩) ، أما من الوجهة العملية فلا بد أن يحكم عليهم أهل السنة بأنهم من الخوارج المنشقين .

إذ أن الحائد عن جادة الدين القويم هو ذلك الذي يخرج على الإجماع ويرفض ما اتفق أئمة المسلمين خلال أعصر التاريخ على حله وسنيتيه وعدالته . وليس في هذه الحالة من حاجة إلى المطالبة بالوثائق والأسانيد القديمة للسنة ، لأن ما اتفق عليه الإجماع أصبح سنة من تلقاء نفسه ، وليس سنة إلا كل ما يوافق الديانة العامة المعترف بها وكل ما يتفق وتعاليمها وأحكامها المتبعة ؛ وما يعارض هذا الإجماع يمدح ولا يوزن ^(٢٠)

ومن هذه المقدمات ليس في وسع المسلم إلا أن يستخلص نتيجة واحدة : وهي أن الوهابيين الذين لا يشك أحد من الناس في إخلاصهم للسنة ، يناهضون ويحرمون أموراً هي إما من الأمور المباحة في المذاهب الأربعة المعترف بسنيتها ، أو أن بعضها منها هو موضع التحجيد والتفضيل .

ولذا ، فالوهابيون قوم قد خرجوا عن نطاق الإسلام السني ؛ وصنعوا ما صنعه الخوارج في العصور الإسلامية الأولى .

ومنذ القرن الثاني عشر الميلادي أجمع أهل السنة على اعتبار الغزالي الحجة النهائية القاطعة للإسلام السني والمرجع النهائي لتعاليمه ، وقد عمد الوهابيون في مجادلاتهم الفقهية والكلامية مع أنصار السنة المكية إلى مقاومة تعاليم الغزالي ، وهي مقاومة

لم تقتر حدثها إلى اليوم ، وذلك بالاحتجاج بآراء ابن تيمية التي رفضت السنة الغالبة أن تأخذ بها .

فالعزالي في جانب ، وابن تيمية في جانب آخر ، وقد اتخذ من اسميهما الفريقان المتناظران : أهل السنة والوهابيون ، شعاراً لهم فيما شجر بينهم من نزاع ، وقد أفر الإجماع تعاليم العزالي واعتمدها ، وكل من يرى من المسلمين غير ذلك فقد قطع صلته بالإجماع وخرج عليه ، وإذاً ، فالوهابيون على الرغم من سنيهم المنطقية وزعمهم الإسلامية البحتة ؛ ينبغي اعتبارهم من الخارجين المارقين ، كما يجب أن يوصموا بهاتين الرذيلتين .

١٠ — بينا الحركة الوهابية التي نشأت في شبه الجزيرة العربية والتي أتينا على وصف مبادئها ونتائجها ، توجه نظرها إلى الماضي وتنكر الصفة الشرعية لما أحرزه المسلمون من تقاليد وسنن خلال تطورهم التاريخي ؛ ولا تريد أن تعترف بالإسلام إلا على هيئة حفريّة متحجرة من حفريات القرن السابع الميلادي ، نجد حركة أخرى من الحركات الطارئة التي حدثت في الإسلام في عصر أحدث من عصر قيام الوهابية ، تؤمن بالتطور الدني للجنس البشري وتجعل من إيمانها هذا مبدأً أساسياً من مبادئها وفكرة حيوية في تعاليمها ، وأعني بها الحركة البابية التي كان مهدها في بلاد الفرس .

وهذه الحركة صدرت دون ريب عن ضرب من ضروب التشيع ، وهو المذهب السائد في هذه البلاد ، غير أن مبادئها الأساسية ترتبط تاريخياً بفكرة صادفتنا في القسم السابق ونوهنا بأنها الفكرة الرئيسية في مذهب الإسماعيلية ، ونعني بها تحقيق السكّال الذاتي للوحى الإلهي عن طريق التجلي التدريجي الارتقائي للعقل السكّلي .

في بداية القرن التاسع عشر ظهرت فرقة جديدة أخذت بمذهب الإمامة الذي تؤمن به طائفة من الاثنا عشرية من الشيعة . وهو مذهب الشيخين الذي ينحصر أتباعه « الإمام المستور » ومن سبقه من الأئمة بالقداسة الزائدة والعبادة الخالصة ، ويرون على أسلوب الغنوصيين أن الصفات الإلهية قد حلت في أشخاصهم وتجلت فيهم ، وأنهم القوى الخالقة ، وبهذا بلغوا بالأسطورة الإمامية المعروفة إلى مدى بعيد ، ويحتم بذلك وضعهم في مصاف الفلاة .

وقد ترعرع في هذه البيئة الشاب الورع « ميرزا علي محمد » الشيرازي الذي ولد سنة ١٨٢٠ م . وقد شهد له أحمابه بسبب مواهبه الفائقة وحاسته المتقدمة بأن العناية الإلهية قد اصطفته لغاية سامية ، وكانت هذه الشهادة من إخوانه في المذهب الملتزمين غيرة وحماسة إجماع قوياً أثر في عقل هذا الشاب الفارق في تأملاته وأفكاره ؛ فاعتقد أخيراً في نفسه أنه يؤدي رسالة سامية فوق مستوى البشر ، وأن أداءها هو نتيجة حتمية ملازمة مع التطور التاريخي للإسلام والتحقق الكامل لرسائله العالمية .

وبعد أن اقتنع بأنه الباب الذي أشرقت منه على العالم الرغبة المعصومة التي « للإمام المستور الذي يعد المصدر الأول لكل حقيقة وهداية » سرعان ما جال في روعه أنه أكبر من أن يكون أداة لإمام الوقت الذي يحيا ليعلم الناس ويهديهم رغم اختلافه عن الأنظار ، وقد رفع الله قدره على إمام الوقت اقتصاداً في مراحل التطور الروحي واختصاراً لمراتب الهداية ، فاعتقد أنه المهدي الجديد الذي لا بد من ظهوره على وجه التحقيق حوالي نهاية الألف الأول من السنين بعد ظهور الإمام الثاني عشر (٢٦٠ هـ — ١٢٦٠ هـ) ، ولكنه لا يلي مرتبة المهدي وفقاً لنظرية الشيعة في ظهور المهدي .

إن عند الباب أن المهدي ينبغي أن يكون مظهراً من مظاهر العقل الكوني ، « أن يكون محل ظهوره » (وهو في هذا يتابع مبادئ فرقة الإسماعيلية) ، كما أنه هو أرفع مراتب الحقيقة التي حلت في شخصه حلولاً مادياً جثائياً ، وقد اختلفت في شكلها الظاهري فحسب مع المظاهر السابقة لهذه المادة الروحانية المنبعثة من الله تعالى ، ولكنها في حقيقتها وجوهرها تماثل معها تماماً ، فوسى وعيسى اتخذوا من شخصية الباب سبيلاً إلى العودة إلى الدنيا ، كما تجسد في شخصه غيرهما من الأنبياء الذين تجلى العقل الكلي الإلهي في صورهم الجثمانية منذ أقدم المصور والاحقاب .

وقد دعا الباب أتباعه ومريديه إلى بعض الملأ (وهو الاسم الذي يطلق على علماء الدين في فارس) ، بسبب نفاقهم وورعهم الكاذب وتكالبهم على الدنيا ، ولم يدخر وسعاً في أن يرفع الوحي المحمدي درجة نحو النضج والكمال .

ففسر الجزء الأكبر منه تفسيراً مجازياً ، ولم يُعْنِ بفرائض الإسلام وشرائعه طهارته المرحمة وأبدل جزءاً منها بغيرها ، كما أوّل حساب الآخرة والجنة والنار تأريلاً مخالفاً لما عرفه المساهون . وقد سبقه في هذا ، أصحاب الفرق السابقة التي أولت البعث بأنه مظهر دورى متجدد للروح الإلهية ؛ اللاحق فيه له علاقة بالسابق وينقل الحياة الجديدة إلى ما يليه ، وهذا عندهم هو معنى « لقاء الناس لربهم » ، وهو ما تسمى به الحياة الأخروية في القرآن .

ولم تكن النظريات التي أتى بها هذا الشاب الفارسي المنجذب قاصرة على المسائل الاعتقادية والشرعية ، والتي قصد بها مناهضة فقه المملاّ والتخلص من ضيقه وجموده ، بل إنه نفذ بتعاليمه إلى الظروف والأحوال الاجتماعية التي تحيط بإخوانه في الدين ، وتغلغل فيها .

فأتى بنظريات أخلاقية تطابق العقل والدوق السليم ، طالب فيها بالإخاء بين كافة أفراد الجنس البشرى بدلا من إقرار الفوارق التي تفصل بين الطبقات والديانات ، ورغب في أن يجعل المرأة على قدم المساواة بالرجل ، وذلك بانتسائها من الدرك الأدنى الذي وضعها فيه تقاليد الحياة العملية باسم الدين والسنة .

وقد بدأ بإلغاء الحجاب الذي فرض عليها ، وإنكار ذلك الأسلوب الإهمجي في الزواج الذي أصبح جزءاً من تقاليد المجتمع الإسلامي مع أنه ليس من النتائج الضرورية للقواعد الدينية ، وأضاف إلى مذهبه في توثيق الرابطة الزوجية أفكاراً تتعلق بواجبات الأسرة وإصلاح طرائق التربية * .

وإذا ، فقد أدخل « الباب » في نطاق إصلاحاته الدينية قواعد تبنى عليها الحياة

* يذكر عن الباب أنه أتى بنظريات أخلاقية تطابق العقل والدوق السليم ؛ كالإخاء بين كافة أفراد الجنس البشرى ، والتسوية بين الرجل والمرأة . وقد جاء الإسلام بالتسوية بين الجنس البشرى كافة ، ودعا الناس جميعاً إلى دين عام يجملهم سواء : لا فضل لعرب على عجمي إلا بالتقوى . والتفاوت بالتقوى والدين الحق لا سبيل إلى إنكاره في العقل . فأما التسوية بين الرجل والمرأة فكأنه يعنى الميراث ، والدوق السليم ، والعقل الذي يدرك عظم قيمة الرجل في كل حالاته ، يدرك حكمة التفريق في هذا . وأما سائر الحقوق فالرجل والمرأة سواء ، إلا ما يمتنع به فريقي وحده دون الفريق الآخر .

الاجتماعية ، لأنه ليس مصلحاً دينياً فحسب ، وإنما هو في نفس الوقت مصلح اجتماعي . ومع أنه اعتمد في مذهبه على مقدمات صوفية وغنوصية ، فقد ظلت هذه المقدمات تتخلل تعاليمه التي بنى عليها نظريته الكونية ، كما نزع آراء الثقافة العصرية بالدقائق الفيثاغورية ، ولعب كالحروفيين بتجميعات الحروف واهتم بما لها من خطر كبير من حيث قيمتها العددية ؛ وكان أخطرها شأناً في تقديراته الرقم ١٩ تسعة عشر ، الذي جعل منه نقطة مركزية استند عليها في حساباته التي تشغل جانباً كبيراً من مباحثه وأفكاره .

وكأنه فيما بثه من التعاليم ، رأى في شخصه الممثل الحقيقي للأنبياء السابقين ، والمعبر عن رسالتهم — وهي فكرة ترجع في أصلها إلى الغنوصية ، وجاءت بها الفرق المسيحية التي خرجت على الكنيسة قبل ظهور الإسلام^(٢١) — فقد أعلن كذلك أن هذا التجلي للروح الإلهي الذي تجسد في شخصه لهداية أهل عصره ، سوف يتجدد في المستقبل .

وقد أودع الباب ، مجموعة نظرياته وآرائه في كتاب ديني ، هو موضع تقييس البايين وإكبارهم ، ألا وهو كتاب « البيان » . غير أن هذه الآراء بدت للسلطات القائمة على جانب عظيم من الخطورة ، سواء من الناحية الدينية أو من الناحية السياسية ، فاضطهدت صاحب الدعوة وأعوانه الذين التفوا حوله ، ومنهم البطلة « قرة العين » الجديرة بالشفقة والرحمة .

ثم نكلت بهم تنكيلاً قاسياً من تشريد ومطاردة ثم أسلمت فريقاً منهم للجلاد . وأعدمت عليّ محمد نفسه في يولييه سنة ١٨٥٠ م . أما أتباعه الذين فروا من الموت والتعذيب ، والذين اشتدت حماسهم وقوى تعلقهم بمذهبهم بسبب ما عانوه من الاضطهاد ، فقد أمكنهم أن يلتجئوا إلى الأراضى التركية .

وبعد وفاة صاحب الدعوة بقليل دبّ الشقاق في جماعة البايية ، لأن التلاميذين الذين اصطفاها الباب وخصصهما لهداية الجماعة ، آمن بكل واحد منهما فريق من رجال البايية ، وأقر كل فريق لزعيمة بأنه المترجم الأمين عن رغبات الباب . وقد التفّت الأقلية حول « صبح أزل » الذي اتخذ مركزه بمدينة « فاما جوستا » بجزيرة

قبرص ، وكان يرغب في إبقاء البابية على الصورة التي تركها عليها مؤسسها ؛ فأتباعه ثم
إذاً ، البابيون المحافظون .

أما الأغلبية فقد التفّت حول مذهب الرسول الآخر « بهاء الله » الذي رغب به
سنة ١٨٦٠ م ، إبان إقامة البابيين المنفيين بأدرنة ، في أن يبادر إلى تحقيق المرحلة
التالية في النظام الدوري التعاقبي ، فأعلن بأنه المظهر الأكمل الذي بشر به أستاذه
والذي يتيسر بواسطته إبلاغ رسالته إلى مرتبة أعلى من مراتب الكمال .

فلى محمد كان السابق المهد لبهاء الله ، وبهاء الله بالنسبة للباب كيوحنا المعمدان
بالنسبة لعيسى ، وفي شخص بهاء الله عادت الروح الإلهية للظهور لكي تنجز على أوجه
الأكمل العمل الذي مهد له هذا الداعية الذي بعث قبله ؛ فبهاء الله أعظم من الباب ،
لأن الباب هو القائم ، والبهاء هو القيوم « أى الذى يظل ويبقى » . ولا عجب ؛ فقد وصف
الباب خليفته في المستقبل قائلاً : « إن الذى يجب أن يظهر في يوم من الأيام لمو أعظم
من ذلك الذى سبق ظهوره (٢٢) » .

وقد فضل بهاء الله أن يتسمى باسم « مظهر » أو « منظر الله » الذى يحتل في
طلعته جمال الذات الإلهية ، والذى يعكس محاسنها كصفحة المرأة ، وهو نفسه « جمال
الله » الذى يشرق وجهه ويتألق بين السموات والأرض ، كما يتألق الحجر الكريم
المصقول (٢٣) . وبهاء الله هو الصورة النبؤة الصادرة عن الجوهر الإلهي ، ومعرفة هذا
الجوهر لا تتأتى إلا عن طريقه (٢٤) .

وقد رأى فيه أتباعه أنه كائن فوق البشر ، وأضفوا عليه كثيراً من الصفات
الإلهية ؛ ولنقرأ للتدليل على هذا ، الأناشيد الحماسية التي خصصها أتباعه لدينه
وتقريظه ، والتي نشرها الأستاذ برون (٢٥) .

وبسبب النزاع الذى شجر بين أتباع هذا الفريق الجديد والبابيين المحافظين ،
نفى بهاء الله مع أعوانه إلى عكا حيث بسط قواعد مذهبهم وجعله نظاماً محدوداً
لم يعارض به فحسب « ملة الفرقان » ، أى الذين يؤمنون بالقرآن ، وإنما عارض به
أيضاً « ملة البيان » أى البابيين القدماء الذين يناوئون الإصلاح ولا يريدون أن
يتجاوزوا كتاب البيان .

وقد بين بهاء الله مذهبه في مجموعة من الكتب والرسائل باللغة العربية والفارسية وأشهرها « الكتاب الأقدس »^(٢٦) . وفيها زعم بأن لمرحياته المدونة أسلا إلهياً . يقول : إن هذا اللوح هو كتابة خفية محفوظة منذ الأزل بين الكنوز الكونية التي رقتها أنامل القدرة الإلهية » .

وتد زعم فضلا عن ذلك بأنه لا يكشف عن كل ما يشتمل عليه مذهبه من درر نفيسة محقة لإنجاة الإنسان وخلصه ، ومن هذه الدرر بعض الأفكار الخفية ، ويظهر أنه احتفظ بها للنخبة المختارة من مريديه ، فلا يبوح بها لأحد سواهم . كما قصد أن يبين للناس أنه يخفى عن خصومه قدراً معيناً من أفكاره وتعاليمه ، إذ يقول في فقرة من فقرات كتبه : « لا نريد قط أن نعالج هذه المراتب ولا أن نفصلها ، لأن مسامع خصومنا مرهفة متيقظة ، تترقب شيئاً تتدرع به لمعادتنا ، زاعمة أنه يناقض الذات الإلهية الحققة ويتعارض مع دوامها ؛ وهم لن يصلوا قط إلى خفايا العلم وكنوز الحكمة ، التي أحاط بها ذلك الذي تجلى مع إشراق سناء الذات الإلهية وبهائها » .

وهذا التجلي للعقل الكوني الذي ظهر في شخص بهاء الله ، والذي قصد به إتمام ما بهتة المؤسس الأول من تعاليم ، قد نسخ الرسالة البابية في بعض نقطها الجوهرية ؛ فبينما البابية ، في حقيقتها ترمي إلى إصلاح الإسلام ، بتقديم بهاء الله بفكرة واسعة النطاق وهي إيجاد ديانة عالمية يتحقق بواسطتها الإخاء الديني بين الناس كافة ؛ وكما أنه في آرائه السياسية يتشبه بالعالمية أو كما قال : « لا فضل لمن آثر وطنه بالمحبة وإنما الفضل لمن جعل العالم وطناً له »^(٢٧) ، فقد تخلى كذلك في ديانته عن أية عقيدة من العقائد الضيقة الجامدة ، وقد اعتبر نفسه مظهر العقل الكوني لكافة الجنس البشري ، ولذلك بعث بكتبه الرسولية — التي تواف جزءاً من كتابه المنزل عليه — إلى الأمم والحكام في أوروبا وآسيا ، بل إن دعوته شملت أمريكا ؛ فدعا ملوك العالم الجديد ورؤساء جمهورياته « ليستمعوا إلى سجع الحماة على أنفان الأبدية » . ومما ساعد بهاء الله على رفعة قدره بين أتباعه ، حتى بلغ عندهم مرتبة الكائن الإلهي ، ما فاض عليه من مواهب النبوة ونفحاتها ، فقد بعث لنا بليرن اثنان برسالة تنبأ له فيها بسقوطه الدائم قبل هزيمة سيدان ، بأربع سنوات .

وبسبب نزعة العالمية ، حسن لأتباعه ، ويريدون أن يعنوا بدراسة اللغات الأجنبية حتى يتهيأ لهم الاستعداد لبحث البحوث التي تقدم بالدعوة إلى الديانة العالمية ونشرها ، وهي الديانة التي ينبغي أن تجمع شمل الإنسانية وأن تنظم جميع الأمم .
« فهذه الكتب المترجمة إلى مختلف اللغات تبلغ الوحي الإلهي أهل الشرق والغرب ، وتعمل على نشره بين دول العالم وأممها بما يحقق الألفة والمحبة بين أرواح الناس وقلوبهم ، وبما يبعث الحياة والقوة في العظام البالية » ، ر « هذا هو سبيل الاتحاد والدعامة الكبرى للوفاق والمدنية »^(٢٨) .

وإن أمثل طريقة في نظره لتحقيق الوئام العالمي هو إيجاد لغة عالمية واحدة ، وقد رغب في أن يتمكن الملوك ووزرائهم من الاتفاق على اتخاذ إحدى اللغات المستعملة كلغة عالمية ، أو على إيجاد لغة جديدة يفرض على الناس في كافة أنحاء العالم أن يتعلموها في مدارسهم^(٢٩) .

وقد نبذ كل القيود الدينية : الإسلامية منها أو الخاصة بالبابية القديمة ، ومع ذلك فهو من حيث علاقته بالبابية لم يحرر تعاليمه من كافة النظريات الصوفية والحيل الحروفية والمعدنية التي اتصفت بها البابية الأولى ، ولكنه جعل في الحل الأول كل مصلحة عامة ترمي إلى إقرار القواعد الخلقية والاجتماعية ؛ فحرم الحرب تحريماً قاطعاً ولم يسمح باستعمال الأسلحة إلا « وقت الحاجة » ، كما حظر الرق حظراً باتاً ؛ ولا غرو ، فقد دعت البهائية إلى المساواة بين أفراد الجنس البشري ورجعات من شأنه المساواة لتعاليمها^(٣٠) .

وقد عنف بهاء الله في سررة أنزلت عليه تسمى « سورة المارك » سلطان تركيا ، تعنيفاً شديداً لأنه فرق في الحرق والامتيازات بين طوائف السكان^(٣١) . وبالج العلاقات الزوجية بغية تنظيمها وإصلاحها ، وهي التي سبق أن وجه « الباب » إليها الكثير من عنايته ، ومثله الأعلى هو الاقتصار على زوجة واحدة .

ولكنه مع ذلك وضع عدة استثناءات أباح فيها التزوج باثنتين ؛ وهذا عنده هو الحد الأقصى لتعدد الزوجات . وأقر الطلاق ولكن في حدود الضرورات البشرية ، وأباح التزوج بالملقة مادام لم يعتقد لها من جديد . وهكذا ، نراه يخالف فيما ذهب إليه القواعد المتبعة في الإسلام .

وترى البهائية أن الشريعة الإسلامية قد انقضت حينما انقضاء تلمذ ونبأ
مفعول أحكامها ، وأحلت مكانها أوضاعاً جديدة للصلوات والعبادات ؛ فتمسك
صلاة الجماعة براسمها الخاصة وأمرت الناس بالصلاة فرادى ، ولم تحفظ بسلا
إلا في الصلاة على الموتى ، وغيرت القبلة نحو مكة وجعلتها نحو المكان الذي يفهم فيه
ذلك الذي جعله الله مظهراً من مظاهره ، فإذا ما غير هذا اتجاهه تحركت معه القبلة حتى
يستقر . وحذت البهائية الطهارة الجمانية كالوضوء والغسل ، وحضت عليها كأمر
عبدية ؛ لكنها حذرت غشيان الحمامات النارية التي تعدها البهائية من التنجسات .

وقد ألفى بهاء الله بجرة قلم — ولم يوضح ذلك تفصيلاً — القيرد التي يفرضها
الإسلام على معتنقيه (وذلك ما عدا بعض القواعد الخاصة باللباس) ، وقرر لأتباعه
أن « في إمكانهم أن يعملوا كل ما لا يخالف العقل البشري السليم »^(٣٢) . وقد كافح
كسلفه الباب ، العلماء بلا تعب أو كلل ، ورأى أنهم يستهينون بالإرادة الإلهية
ويعسئون بها ، ولكن حذر أتباعه من المناقشة مع خصومهم في الدين .

والديانة البهائية لا تعرف الوظائف الكهنوتية ، وكل عضو في هذه الديانة العالمية
عليه أن يخصص نفسه لأداء عمل منتج نافع للهيئة الاجتماعية ، ومن يستشعر في نفسه
القدرة على الهداية الروحية فعليه أن يؤديها بلا مقابل^(٣٣) . ويتنحى من إبطال
النباتيين للنبير ، في الأماكن التي يقدون فيها اجتماعاتهم ، أنهم لا يرون أن يكون
التعليم والهداية على يد هيئة خاصة^(٣٤) .

ولعلنا نتوقع أن تكون آراء بهاء الله في السياسة في جانب الأحرار ، غير أننا
نخطئ الظن ، بل يدهشنا أن زاهد يقاوم الحرية السياسية ، إذ يقول : « إنا نرى كثيراً
من الناس ينوقون للحرية ويمجدونها ولكنهم في ضلال مبين ، إذ الحرية تجرف
ذبولها الفوضى التي لا يحبها ما تعدته من نيران الفتن والاضطرابات .

واعلم أن الحرية بدأ ظهورها في عالم الحيوان ، ولكن الإنسان يجب أن يخضع
للقوانين التي تقيمه شرهه وحميته وشر الأضرار والمفاسد التي يرتكبها الخونة والجورمون ؛
وفي الحق ، إن الحرية تُقصى الإنسان عن مقتضيات الأخلاق والآداب » ، ويظل
يسرد آراءه هكذا في لهجة رجعية صريحة^(٣٥) . كما أن أتباع بهاء الله لا يشايرون

التطور السياسى نحو الديمقراطية الذى حدث فى تركيا وفارس ، ولا يقرون خلع السلطان والشاه (٣٦) .

وانتقلت رسالة بهاء الله بعد موته فى ١٦ مايو سنة ١٨٩٢ إلى ولده وخليفته عباس افندى المسمى بعبد البهاء أو « غصن أعظم » (٣٧) ، وذلك دون أن تلاقى معارضة إلا من جانب نفر من أحبابه .

وقد زاد عبد البهاء على التعاليم التى ورثها عن أبيه زيادة كبيرة ، وسمى تدريجياً فى أن يوفق بينها وبين صور التفكير الغربى ومراى الثقافة الحديثة ، وخفف بقدر الإمكان من وطأة الخزعبلات والخوارق التى كانت لا تزال عالقة بالمراتب الروحية السابقة ، إن لم يكن قد انتبذها كلها جانباً . وكثيراً ما استعان عباس بأسفار العهد القديم والجديد التى استشهد بالكثير من آياتها فى كتاباته وبياناته ، محاولاً بذلك أن يؤثر فى بيئات أوسع مدى من تلك التى نشر فيها أبوه ديانته الجديدة .

وفى الواقع ، أنت العناية الواسعة التى قام بها البهائيون منذ تولية عبد البهاء بنتائج جليلة القدر ، فقد توجه عدد كبير من السيدات الأمريكيات (وقد دونت فى الحواشى أسماء بعضهن) للحج إلى مقر النبی الفارسى بجوار جبل الكرمل ؛ لى يلتقطن من فيه حِكْمَ الهداية التى أنصتن لها على مقربة من الموحى إليه ، ثم يعملن على نشرها فى وطنهن الغربى .

وإننا ندين بأوفى مرجع يبحث فى آراء عباس افندى إلى الآنسة «لورا كليفورد بارنى» التى استطاعت أن تصحب عبد البهاء وقتاً طويلاً ، وأن تدون تعاليمه اختزالاً ليتسنى لها أن تضع للمالم الغربى ملخصاً دقيقاً للمذهب البهائى الجديد (٣٨) .

وأخيراً أصبحت الحركة البابية ، منذ ذلك الوقت لا تنسب إلى الباب ؛ فقد أثر الناس أخيراً أن يطلقوا على هذه الفرقة التى تفرعت عن مذهب « ميرزا على محمد » ، واتى انتشرت تعاليمها شيئاً فشيئاً حتى غطت على المذاهب الأخرى المنافسة لها ، اسم « البهائية » الذى يسمى أتباعه أنفسهم به ، كى يتميزوا عن البقية الباقية من البابيين المحافظين المتمسكين بكتاب البيان والذين ينتهجون منهجاً آخر .

وإن النزعة العالمية الواسعة التى انصفت بها البهائية قد جمعت حولها الأتباع

والأنصار لا من مساجد المسلمين فحسب ، بل من كنائس النصارى ويَسَّع اليهود ونيران المجوس .

وقد أسسوا حديثاً في أشقباد من أعمال التركستان الروسية بينوار الحدود الفارسية ، بناءً عاماً يعقدون فيه الاجتماعات لأداء شعائرهم الدينية التي أتى على وصفها « هيپوليت دريفوس » ، وهو من العلماء الأوربيين المولعين بشرح التعاليم البهائية (٣٩) .

كما أنه من جهة أخرى تطلق البهائية على ذوى النزعة الحرة في التفكير الدينى ، وهى النزعة التي تنبذ العقائد الوضعية المحدودة في الإسلام ؛ فكلمة « بهائى » أصبحت تشبه كلمة « زنديق » القديمة التي استعملت من قبل في هذا المعنى ، وكانت تطلق في العصر العباسى على من ينحو من المسلمين في تفكيره الدينى نحو المعتزلة ائزاردشقية والمانيوية ، كما أطلقت بعد ذلك كلمة « فيلسوف » ، وحديثاً كلمة « فران - ماسون » (أى بناء حر) ، على ذوى الفكر الحر عموماً ، من غير أن تدل هذه الألفاظ دلالة واضحة على نوع هذا الكفر بالإسلام أو تبين كيفيته .

وكذلك لا تفيد كلمة « بهائى » في فارس في الوقت الحاضر ، الاندماج في هذا الفرع الأخير للبابية فحسب ، ولكنها تفيد أيضاً — كما لاحظ القس « جوردان » — أن كثيرين ممن يسمون بالبهائيين ليسوا في الواقع إلا عقليين منكرين للديانات « irreligious rationalists » (٤٠) .

وبما أن من صالح البهائيين ، سواء أكانوا في فارس أم في البلاد الإسلامية الأخرى ، الابتعاد عن الجهر بمعتقداتهم المناقضة للدين الإسلامى منافضة بامة ، مصطنعين التقية لكتماها ، أصبح من العسير أن ندل بإحصاء ولو تقريبياً عن عدد اتباع البابية بفرعها .

ومع ذلك فالقس « إسحق آدمز » ، وهو أحدث من كتبوا عن البابية ، يقدّر عددهم — وقد يكون مغالياً في تقديره — بثلاثة ملايين في فارس وحدها ، وهو ما يقرب من ثلث مجموع السكان في هذه البلاد .

وهكذا نشطت الحركة البابية ، ودخلت جدياً في دور الدعاية عندما ترقّت

وتحولت إلى البهائية . وقد اقتنع فقهاؤها وأتباعها بأنهم ليسوا فرقة من الفرق الإسلامية ، ولكنهم يمثلون مذهباً عالمياً ، ورحبوا بالتأجيل الغربية على هذه الفكرة ؛ فلم يوجهوا دعايتهم فحسب إلى المسلمين على نطاق واسع (إذ يلتزمونها المذهب العميني) ، ولكنهم روجوا لها شيئاً فشيئاً حتى تحطت في فوز ظاهر حدود السالم الإسلاميين . فقد وجد نبي عكا في أمريكا ، وفي أوروبا أيضاً كما يقولون ، من يقبل على اعتناق ديانته في حماسة ولهفة من بين المسيحيين^(٤١) .

وإن ما أقيم من المؤسسات في أمريكا ، وما اتخذ من الشروعات الأدبية ، قد ساعد البهائية الأمريكية على أن ترسخ قواعدها ؛ فلها « نجمة نجم الغرب » *Star of the West* التي تصدر منذ سنة ١٩١٠ في تسعة عشر عدداً في السنة ، وهذا هو الرقم المقدس لدى الباب ، وهي لسان حال البهائيين .

وقد انتشرت البهائية في بقاع شاسعة من الولايات المتحدة ، واتخذت مركزاً في شيكاغو ، حيث يتأهب أنصارها لبناء دار سموها « مشرق الأذكار » ، كي يمتد البهائيون الأمريكيون اجتماعاتهم فيها . وقد تمكنوا بفضل ما اكتسب به الإخوان من المال الوفير من شراء قطعة أرض واسعة شمال بحيرة ميشيغان ، بركتها عبد البهاء في أول ماير سنة ١٩١٢ أثناء إقامته في الولايات المتحدة^(٤٢) .

وبلغ الأمر ببعض اليهود المتحمسين للبهائية أن استغلضوا من دفائن العهد القديم وتنبؤات أسفاره ، ما ينبيء بظهور بهاء الله وعباس ؛ وزعموا أن كل آية تشيد « بمجدد يهزه » أنها تعني ظهور مخلص للعالم في شخص بهاء الله ، كما نسبوا جزءاً كبيراً من الإشارات والتلميحات التي في الأسفار إلى جبل الكرمل الذي تجلى على مقربة منه نور الله وأضاء على السكون كله ، وذلك في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي .

وهذا ، فضلاً عن أنهم لم ينسوا أن يستخرجوا مما يحتويه سفر دانيال^(٤٣) من الرؤى ما ينبيء بقيام الحركة التي أوجدها « الباب » ، وأن يلتزموا بتأرياتها ما يدل على وقت حدوثها ؛ فالثلاثمائة والألفان من الأيام (أي من السنين) التي بعد انقضائها « بتبرأ القدس » أي يتطهر المعبد (إصحاح ٨ عدد ١٤) ، تنتهي تبعاً لتقديراتهم في

سنة ١٨٤٤ بالنسبة للتقويم المسيحي ؛ وهي السنة التي ظهر فيها ميرزا علي محمد ، وأرعى إليه أنه الباب الذي حل فيه العقل السكلي ، وذلك في الدرر الجديد لتعجيبه .
وقد تقدمت البهائية ، بظهور عباس افندي خطرة أخرى في استماتتها بالثورة والإنجيل ؛ فأسفارها سبق أن بشرت بظهور عباس من قبل ، وهو المقصود بالإمارة وسائر الألقاب الفاخرة العجيبة التي وردت في عدد ٦ من الإصحاح التاسع من سفر أسمياء : « لأنه يولد لنا ولد ونعطى ابناً وتكون الرياسة على كتفه ، ويدعى اسمه عجيباً مشيراً إلهاً قديراً أباً أبدياً رئيس السلام » .

وفي اللحظة التي أكتب فيها هذه السطور ، تيسر لي أن أستمع إلى شيخ كهذه مستمدة من الكتاب المقدس من أحد البهائيين المتفانين في نشر مذهبهم ، وقد كان يشتمل إلى عهد قريب طبيباً بطهران ؛ وقيم منذ عامين في « بردابست » البلدة التي كنت أتعلمها ، مشتغلاً بالدعوة لعقيدته وكسب الأنصار لها ، وهو يشعر بأن العناية قد خصصته للدعاية لدينه في وطني ؛ وهذا دليل آخر على أن البهائيين الجدد لا يقصرون دعايتهم الإسلامية المغالية على القارة الأمريكية وحدها .

١١ — وتحتل الهند مكاناً فريداً في ظواهر الفكر التاريخي للإسلام ، هذه الظواهر التي هي في هذه البلاد عمرة ظروف خاصة تتعلق بخصائص الأجناس البشرية التي تقطن هذا الإقليم الإسلامي ، وهي تهدي مؤرخ الأديان إلى شواهد جزيلة الفائدة ، واستنتاجات قيمة لا يمكننا أن نتبسط فيها هنا إلا بقدر .

إذا كان الفتح الغزنوي للهند قد أضاف جديداً للعنصرة الهندية القديمة أو غير قديماً ، فإن الأشكال المختلفة للديانات الهندية لم يعثورها شيء يذكر من التبديل ؛ بل احتفظت بكيانها الكامل في المجتمع الهندي إبان الحكم الإسلامي ، وظلت باقية على حالتها الأولى إلى وقتنا هذا .

ومع ما أناده الإسلام من خروج عدد كبير من المنود من الديانة البراهمية واعتناقهم للإسلام ، فلم ينبجم عن ذلك أن احتل القرآن في نفوس المسلمين الجدد مركز « القيدا » أو أنه استأثر استئثاراً بمكاتبها .

بل على النقيض من ذلك ، لم يكن الإسلام في أية بقعة من البقاع مكرساً على أن

يتسامح بمثل هذا القدر مع الديانات الأجنبية كما صنع في بلاد الهند ، فقد أرغمت أحوال الهندو الإسلام على أن يخفف من حدة حكمه الشرعى على الديانات الأخرى ، وهو حكم إلا يقر في البلاد المفتوحة إلا الديانات الموحدة ، ويقضى بإبادة الوثنية بلا شفقة ولا رحمة .

على أن المعابد الوثنية في الهند أمكنها أن تظل قائمة تحت السيادة الإسلامية ، على الرغم مما ألحقه بها من التدمير السلطان محمود الغزنوى الفاتح المسلم الشيط العالى الهمة ، واضطر المسلمون أن يعاملوا أصحاب الديانات الهندية معاملة أهل الذمة ، وأن يطبقوا عليهم الأحكام الشرعية الخاصة بالذمين^(٤٤) .

وإن الخليط المشعش المرش ، الذى تتألف منه ديانات قارة الهند ، ساعد على إيجاد عدة مبادلات بين هذه الديانات وبين الإسلام الذى نزع إلى هذه البلاد واستقر فى ربوعها^(٤٥) ، إذ أن دخول الجماعات الهندية أفواجا فى الإسلام قد جرّ فى بعض البقاع إلى انتقال الكثير من آرائهم الاجتماعية إلى حياتهم الإسلامية الجديدة^(٤٦) . أما فى الحياة الدينية فإننا نصادف ظواهر فريدة لا نظير لها ؛ فالتعاليم الأساسية فى الإسلام عدّات تعدّلا يتفق مع خوى العقائد الهندية ، وهالك مثالا يستوجب الدهش ، ولو أنه لا يمثل الروح العامة النالبة ، وهو جملة تظهر أحيانا منقوشة على مسكوكات الأمراء المسادين فى الهند وتكشف عن عقيدتهم الإسلامية المزوجة ، وهى : اللامتناهى هو الواحد الفرد وقد تجسد فى محمد^(٤٧) .

وإن تقديس الأولياء فى الإسلام قد هيا المجال للعقائد الشعبية الهندية لى تؤثر على الشماز الإسلامية ، ففشت فيها العناصر الهندية ، وتفاقم أثرها شيئا فشيئا ، حتى أنتجت - ولا سيما فى التشيع الهندى - ظواهر دينية فريدة تسترعى النظر ، فتحولت الآلهة الهندية القديمة إلى مجموعة من الأولياء ، وصبغت الأماكن المقدسة بالصبغة الإسلامية بطريقة تدريجية لا شعورية .

ولم يحدث فى أى قطر من الأقطار التى فتحها المسلمون ، أن زودنا الدين الإسلامى بأمثلة وفيرة كهذه تدل على استبقاء العناصر الوثنية والاحتفاظ بها كما حدث فى بلاد الهند وجزر الهند الشرقية المجاورة لها ، التى تشمل على ظواهر لا حصر لها فى دلالتها على امتزاج الديانات الوثنية بالإسلام .

فع العبادة الظاهرية المحضة لله ، والتلاوة السطحية للقرآن ، واتباع السنن الإسلامية دون تبصر أو تمييز - تعيش جنباً إلى جنب ، بصورة جلية صريحة ، عبادة الشياطين والموتى ، وكذا التقاليد الوثنية الأخرى .

كما أن المظاهر الإسلامية ، في عقائد سكان الأرخبيل الهندي ، تتيح لنا مجالا فسيحاً للبحث والملاحظة لدراسة هذا المزيج المتقن من عديد الأديان ، ومما زادنا علماً بها ما وضعه « وِلكِنسون^(٤٨) » و « هيروجرونيه » من المؤلفات النفيسة الهامة عنها . أما فيما يتعلق بالقارة الهندية فقد أمدنا الأستاذ « أرنولد » ببحوث مفيدة عن بقاء عبادة الآلهة الهندية ، وما يتصل بها من طقوس ومناسك ، في عقائد الدهاء في الأمم الإسلامية التي تقطن أجزاء مختلفة من بلاد الهند^(٤٩) .

وإن المسلمين المتعصبين للسنة ممن تأثروا بالآراء الوهابية ، ومن تدفهم الفيرة الدينية لتطهير الإسلام مما علق به من الشوائب ، ليجدون في الإسلام الهندي ميداناً رحباً للعمل والإنتاج ؛ تصادفهم هنالك واجبات عظيمة من ناحيتين : أولاً — العمل على تنقية الإسلام من التعلق بالأولياء الذين ليسوا سوى صور منقولة عن آلهة الديانات الهندية ، ثم تطهيره من الطقوس التمجيدية المتصلة بهؤلاء الأولياء . ثانياً — القيام بدعاية واسعة النطاق بين الطبقات الهندية التي لم تتأثر بالإسلام إلا تأثراً سطحيّاً .

وقد شاهد الإسلام في الهند منذ قرن حركات دينية من هذا القبيل فالحركة الوهابية انتشرت تعاليمها وانبعثت من بلاد العرب ، حتى بلغت هذا القطر الإسلامي . وإن ما يهيبه الحج إلى مكة ، من فرص الاختلاط والاتصال بين المسلمين ، لما يعمل على إيقاظ الهمم الدينية في نفوسهم ، وتوحيد الأمانى التي تجيش بها قلوبهم ، وعلى السعى لتحقيقها في الأقطار الإسلامية النائية .

وبعد إعداد فكرى صامت ، وجدت هذه الأمانى من يلبي نداءها في الهند وهو « السيد أحمد البارلى » الذى كان داعية قوياً لها ؛ فقد عمل خلال الزيج الأول من القرن التاسع عشر على نشر الأفكار الوهابية في بقاع مختلفة من الهند الإسلامية كما جدت في تطهير الإسلام من أدران الشرك التي غشيتها غشياناً ظاهراً بصورة صارخة

نابية ، وذلك في عبادة الأولياء وما يتصل بها من التقاليد الخرافية ، ولم يدخر وسعاً في نفس الوقت في أن يقوم بدعاية دينية كبيرة بين الهنود لترغيبهم في اعتناق الإسلام وقد وصف أتباعه هذه الدعاية بقوة أثرها وجزيل نفوذها .

كان أحمد ذا حمية شديدة في الدين ، وكان يرمي إلى إعادة الحياة الإسلامية إلى بساطتها الأولى ، وقد دفعته حميته إلى دعوة أعوانه المديدين إلى الجهاد وقتال المشركين ، ومبذله هذا نزاعه مع طائفة السيخ الذين يقتلون شمالي الهند . وفي خلال هذه الحملة المتكودة لاقى حتفه سنة ١٨٣١ م . وسع أن سنامرة الجهاد وما ارتبط بها من محاولات سياسية ، قد انتهت بموت أحمد ، فالحركة الدينية التي ابتعثها بين الجماعات الإسلامية ظلت بعد وفاته قوية الأثر في الإسلام في الهند .

ولو أن دعاة مذهب أحمد في الهند لا ينفذون تحت لواء الوهابيين ، فهم — على اختلاف المسميات التي اتخذوها لحركتهم — لم يدخروا وسعاً في العمل على نشر قواعده الإسلام الصحيحة نشرًا كاملاً ، بين الشعوب الهندية التي اعتنقت الإسلام اعتناقاً سطحيًا ، وظلت منغمسة في تقاليد الهندية الوثنية .

وقد حث الدعاة تلك الشعوب على اتباع أحكام الشريعة الإسلامية ، ووجدوا أيضاً بين الطوائف السنية التي كانت أنواعها المختلفة تزيد من عدد الفرق الإسلامية في الهند ومن هذه الطوائف طائفة هامة تسمى « بالفرائضية ^(٥٠) » والتي قوى في دلائلها على مبررها ومبرامها .

وهذه الحركة الإصلاحية الواسعة التي ترجع في مبعثها إلى تاليم الوهابيين السنية دونت أخبارها في سفر أدبي لا يزال يقرأ إلى اليوم ، وضعه « مولوى اسماعيل الدهاوى » الذي كان صديقاً وثيقاً لأحمد البارلى ، وعنوانه « تقوية الإيمان » ؛ وفيه يكافح المؤلف في همة وغيره كل صنوف الشرك ، ويهيب بالمسلمين أن يمتنعوا بالتوحيد الصحيح ^(٥١) .

١٢ — وكما أن الإسلام في الهند لم يستطع أن يتخلص من أثر الديانات المحلية ، فإن فكرة الوحدانية في الإسلام لم تكن من جهة أخرى عديدة الأثر في هذه الديانات التي تشتمل على عدة عناصر دينية لاشك في أنها عناصر دخيلة منتحلة .

وإذا اعتبرنا هذه العناصر أعظم خطراً وأجل شأناً في تطور الديانة الهندوكية ونموها ، فهي مع ذلك نتيجة للأثر الإسلامى ، ولا يستطيع مؤرخ الديانة الإسلامية أن يغفلها . وقد لوحظ أنه في نهاية القرن الرابع عشر الميلادى وبداية القرن الخامس عشر ، اختزقت بعض النظريات الإسلامية عالم ديانات الهند ، وتسربت على الأخص بفضل مذهب نَسَاج يدعى « كبير » ، وهو من الرسل الاثنى عشر التابئين لمدرسة « راماناندا Rāmananda » ، الذى يرى فيه مسامو الهند ولياً من الأولياء الأبرار ويقدمونه . يقده تماماً أتباعه من البراهمة^(٥٢) . كما ظهر فى نفس الوقت أثر الآراء الصوفية الإسلامية ، فمادت بذلك إلى البيئة الهندية التى كانت فى الأصل معصداً من مصادر التصوف الإسلامى .

ومع ذلك ، فما لا يحسن إغفاله أن التحديد الدقيق لعمل هذه المؤثرات لا يزال قيد البحث . والأستاذ « جريسون Grierson » ، أحد العلماء النشأت ذرى الاطلاع الراسع فى شئون الهند ، يفسر هذه الظواهر بأنها نتيجة تمزج الأفكار المسيحية ، وينسكز انقراض القائل بوجود مؤثرات إسلامية .

ولا يمكننا بطبيعة الحال أن نتجاز إلى إحدى النظريتين فى هذا البحث ، الذى كان موضوعاً للمناقشة فى الاجتماع السنوى الذى عقدته الجمعية الآسيوية^(٥٣) الملكية سنة ١٩٠٧ ، وكانت هذه المناقشة من أمتع المناقشات وأطرفها . ولكن من التمتذر فى بحثنا هذا أن نفعل الشواهد والأدلة التى تستوجب الانتباء ، والتى تؤيد أثر الإسلام فى ديانات الهند^(٥٤) .

فالديانة التى أسسها نانك Nānak المتوفى سنة ١٥٣٨ م ، وهو من مريدى « كبير » ، تمد مزيجاً من الديانتين الهندوكية والإسلامية ، وهى ديانة السيخ فى الهند الشمالية ، ولم تتوافر مراجع البحث فى هذه الديانة إلا بظهور الكتاب القيم الذى وضعه « ماكوليف » فى ستة مجلدات والذى نشرته مطبعة « كلارندون » بأكسفورد سنة ١٩٠٩ .

كما أن مؤلف « أدى جرانت » تخيل مذهباً دينياً عالمياً ألف فيه بين الهندوكية والإسلام ، وقد تأثر فيه بنظريات التصوف الإسلامى المتصحوبة دون ريب بالزيادات

البوذية التي أضيفت إليها . وقد قال فيه بينكوت Pincott إنه قصد به « أن يهيئ وسيلة لتخطي الهوة السحيقة التي تفصل بين الهندوكيين والمؤمنين بمحمد (٥٥) » .

ويبدو لنا أن أهم عنصر من عناصر التوفيق والتقريب بين الديانتين كان في العمل على محو الوثنية والتضاء عليها ، وذلك بانتحال نظرية وحدة الكون التي يدين بها متصوفة المسلمين .

وفي الحق ، إن خلفاء « ناناك » قد حرّفوا عمله وبدّلوه حتى من الناحية الاجتماعية ؛ ولا تسمح لنا المنازعات التي حمى وطيسها بين أشياخ مذهبه والمسلمين ، خلال ما قام بينهم من صلات مشتركة فيما بعد (٥٦) ، أن تتبين إذا كان مؤسس ديانة السيخ قد ابتنى من عمله في البداية محاولة التوفيق بين الملل والنحل المتعارضة .

وبإلى عهد قريب لا يزال أثر الإسلام ظاهراً ملموساً في الفرق الهندية ، ففي النصف الأول من القرن الثامن عشر نشأت فرقة هندية اسمها : « رام ساناكي Ram Sanaki » ، كانت تعمل على مكافحة الوثنية ، ونالس في عباداتها شبيهاً قوياً بالعبادات الإسلامية (٥٧) .

وها نحن ذا نعود مرة أخرى إلى الفكرة التي نوهنا بها آنفاً ؛ وهي أن الهند ، بما تشتمل عليه من خليط رُقش من عديد الديانات ، تتمثل للباحث كأنها مدرسة لعلم الأديان القلرنة ، بل كانت في حقيقة أمرها هذه المدرسة .

وإن الفرصة التي أتاحها البلاد الهندية للنظر في الأديان نظراً مقارناً ، قد اتخذت ذريعة لا بداع مذاهب دينية جديدة . وبما أننا نؤرخ للديانة الإسلامية ، علينا أن نخص بالذكر هنا أحد هذه المذاهب . الذي كان وحي الخاطر والتأمل ، والذي كان ثمرة التفكير في جملة الديانات الكثيرة المزدهرة التي اكتظت بها بلاد الهند .

ومؤسس هذا المذهب هو الملك الهندي أبو الفتح جلال الدين غمد الذي اشتهر في التاريخ بلقبه الجليل « أكبر » ، الذي وجد في الآداب الأوروبية من يترجم له ويؤرخ لمعهده ، وذلك بالكتاب الذي وضعه في سنة ١٨٨١ « فريدريك أغسطس الشلزيجي الهولشتيني » كونت « نوير » كما عني بدرسه الأستاذ « جارب Gierbe » في خطاب العادة الذي ألقاه بجامعة « توبنجن » .

بل إن « ماكس مولر » أطرى كثيراً الإمبراطور أكبر لأنه أول من عنى بدراسة علم الأديان المقارنة . وعلى كل حال فقد مهد له طريق الدراسة « أبو الفضل العلّامى » الذى أصبح وزيره فيما بعد ، والذى ألّف فى تمجيد مليكه كتاب « أكبرنامه » .

وقد سبق أبو الفضل الإمبراطور « أكبر » فى بحث الملل والنحل المختلفة وأكبّ على دراستها ، وكان يتوق إلى إيجاد عقيدة تتخطى حدود الإسلام .^(٥٨) ولكن « أكبر » كان لديه وحده القدرة بصفتة حاكماً لدولة كبيرة وطبقة الأركان ، أن يخرج إلى حيز العمل مشروعاً دينياً هو وليد الدراسة المقارنة للأديان .

ومهما بدا من قلة استعداد « أكبر » لإدراك مسائل الثقافة العالمية^(٥٩) بسبب نقص تعليمه الابتدائى ، فإن هذا الإمبراطور المغولى العظيم سليل أسرة تيمورلنك التى حكمت من سنة ١٥٢٧ م إلى سنة ١٧٠٧ ، والذى يُند حكمه أزهى عصور الحضارة الإسلامية فى الهند ، ترتبط باسمه إحدى الحوادث الهامة فى تاريخ الإسلام الهندى التى حدثت فى أواخر القرن السادس عشر .

فقد سبق لهذا الأمير الموهوب أن أبدى اهتمامه بفهم البواغث النفسية العميقة التى تحمل الإنسان على التدين ، وتجرى إحساسه بهذه البواغث فى الرحلة الطويلة التى قام بها متخفياً فى زى خادم حقير ليستمتع للأشعار الدينية التى كان يشدها « هاريداسا Haridāsa » المطرب الهندى بصوته العذب الرخيم .

ونجم عن هذه الحالة النفسية التى ملكت مشاعر « أكبر » أنه انتهز هذه الفرصة المجيبة ، التى أتاحها له الديانات المتعددة فى إمبراطوريته ، فجذّ فى الاستزادة من دراستها مستعيناً بفقهاء كل ملة فى استجلاء تعاليمها المختلفة .

وقد تسنى له فى المناقشات التى احتدمت بين فقهاء الملل والنحل المختلفة فى المجالس الدينية التى عقدها ، أن يكون فى ذهنه رأياً فيما يفصل بينها من الفروق الدقيقة ، وفى قيمة كل ملة ونحلة بالنسبة لغيرها ؛ وسرعان ما تزعر إيمانه بفضل

ديانته الخاصة وهى الإسلام على غيرها من الديانات ، مع أنه ظل مؤمناً بالعقائد الصوفية الإسلامية التى كان يدفعه وجدانه إلى التماقق بها .

وبينا قد حقق « أكبر » لذوى الملل والنحل المختلفة فى إمبراطوريته الشاسعة حرية تسبدي لا حد لها ، وذلك حوالى سنة ١٥٧٨ ، نراه قد سور لنفسه مذهباً دينياً جديداً يتصل فى ظاهره بالإسلام ، ولكنه فى جوهره وحقيقته يقضى عليه قضاء مبرما واستمان الإمبراطور بحقه فى استصدار فتاوى من العلماء المجتهدين ، وتقبل طائفة من علماء البلاط الخاضعين له على إقرار مذهب الدين الجديد الذى جرد فيه شعار الإسلام وعقائده من معانيها ومقاصدها ، وأوجد مكانها كأساس للديانة الإمبراطورية فلسفة عقائدية خاتمة سماها « توحيد إلهى » ، وصلت فى ذروتها إلى النظرية الصوفية وهى اتحاد النفس البشرية بالذات الإلهية .

ويلاحظ فى عبادات المذهب الجديد ، ما كان لمستشارى الإمبراطور من الزرادشتيين من أثر قوى عليه ؛ وهم بقايا أصحاب الديانة الزرادشتية التى لما اشتد اضطهادها فى وطنها الفارسي نزلت إلى بلاد الهند ورقشت فُسُيُفساء الديانات الهندية وزادت من تنوع ألوانها ، وكذلك من العسير أن نفعل السمة البارزة فى ديانة « أكبر » ، الذى جعل نفسه كاهنها الأعظم ، وهى عبادة النور والشمس والنار .

وديانة « أكبر » لا يمكن أن تسمى إصلاحاً ، ولكنها تعد نقيضاً وإنكاراً للإسلام وخروجاً على تقاليده خروجاً قاطعاً لم يقو على مثله مذهب الإسماعيلية ؛ غير أنها لا نلاحظ أنه كان لها أثر عميق فى تطور الإسلام . ويبدو أنها لم تتخط بيئة الإمبراطور والطبقة المالية المستنيرة ، فضلاً عن أنها لم تمش بعد وفاة مؤسسها .

وكما هو الحال فى المصور القديمة عندما قام الفرعون المستنير أمنحتب الرابع بإصلاح الديانة المصرية ، وبقي هذا الإصلاح قائماً مابقى هو فى الحكم ، ثم تلاشى بعد موته وعادت الديانات القديمة المتوارثة إلى مكانها الأولى ، كذلك كان حال الديانة الجديدة التى أوجدها أكبر ، فإنها لم تمش بعد انقضاء حكمه ، واستعداد الإسلام السنى وحدته السالفة ونفوذ السابق بعد وفاة « أكبر » سنة ١٦٠٥ م ، على الرغم مما صادفه من العقبات اليسيرة بسبب الموقف العدائى للإسلام الذى وقفه ابنه وخليفته « جاهانجير Djahangiri » .

ولم يطلق على «أكبر» أنه الرائد الأول في تحقيق الآمال ، التي ترى إلى التقريب بين البرهمية والزرادشتية والإسلام^(٦٠) ، إلا خلال الحركات العقلية الأخيرة والفرعات الفكرية الحرة ، التي دعا لها متنورو البراهمة والمسلمين في عهد الحكم الإنجليزي للهند.

١٤ — وهذا يقودنا إلى مرحلة عصرية حديثة من مراحل تطور الإسلام في الهند. إن اتصال المسلمين الوثيق بالمدينة الغربية ، وخضوع الملايين الفقيرة منهم لدول غير إسلامية ، وذلك بسبب ما قام به الأوروبيون من الفتح والاستعمار ، وكذا مساهمتهم في المظاهر العصرية للحياة الاجتماعية ، نتيجة لغزو المدينة الغربية لبلادهم — كل هذه العوامل قد أحدثت أثراً عميقاً في الطبقات الإسلامية المستنيرة ، وفي علاقتها بما توارثته من نظريات وتقاليد دينية ، وكانت هذه النظريات والتقاليد في حاجة شديدة ملحة إلى التقريب والملاءمة بينها وبين الظروف الجديدة .

وقد اعتدت هذه الطبقات المستنيرة إلى العمل على نقد التعاليم الإسلامية ، والتمفرقة بين معالم الإسلام الأصلية والزيادات التاريخية التي أضيفت إليه عن طريق الإجماع ، والتي يسهل تفضيحها في سبيل حاجات المدنية ومقتضيات العمران .

ولكن كانت الحاجة ، من جهة أخرى ، ماسة إلى الدفاع عن الإسلام والإشادة به ، لصد الحملات الأجنبية التي سددت للطن في الإسلام والغض من سائر الثقافات ، كما كانت الحاجة ماسة أيضاً إلى أن تزول عن تماثيله وصمة مناقضتها للحضارة وإثبات مرونة الأحكام والأوضاع الإسلامية وسهولة تشكيكها ، كي تطابق حاجات الجنس البشري في كل زمان ومكان .

ومع أن هذه الجهود ، التي بُذلت للدفاع عن الإسلام والإشادة به ، كانت مصحوبة دائماً بسعى محمود للتمفرقة بين النث والمسلمين ، فهي لا تنزع إلى تحكيم العقل ، وأن تجعل النزعة العقالية غالبية عليها ، مما لا يتفق دائماً مع مقتضيات النظر التاريخي .

وإن هذه الميول العقالية التي رمت إلى التوفيق بين الحياة والفكر الإسلاميين ، وبين مطالب الحضارة الغربية التي نفذت إليهما ، شاعها على الأخص المستنيرون من مسلمي الهند ، وعضدوا نشاطها الاجتماعي والأدبي ، وساهموا في جهودها الخصبية

المنتجة ؛ فالسيد أمير على ، والسيرسيد أحمد خان بهادر ، وأضرابهما من الشخصيات البارزة الأخرى في العالم الاسلامي ، كانوا قادة هذه الحركة الروحية التي ترى إلى إحياء الإسلام وإعادة تنظيمه .

وقد تحققت نتائج هذه الحركة في الحياة الروحية الجديدة للإسلام الهندي ، الذي يتقدم شيئاً فشيئاً في همة ومثابرة في طريق الثقافة ، مبرراً لحق الإسلام في البقاء ؛ وهو إسلام عقل ، حكم هؤلاء المستنيرون عقولهم في فهم تعاليمه ، متأثرين بالتيارات الفكرية في المدنية الحديثة .

ومال أشياخ الماضي المستمبكون به إلى تسمية هذه الجهود بالاعتزال الجديد . وتتجلى هذه الجهود فيما ينشره المعتزلة الجدد من المؤلفات الكثيرة والأبحاث والكتب والمجلات الدينية والتاريخية باللغة الإنجليزية أو باللغات المحلية ، وفيما أسسوه من جمعيات هامة حققت ما استحدثوه في الإسلام من تجديد وإصلاح .

وقد عملت هذه الجمعيات على تأسيس المدارس العديدة لسكافة مراتب التعليم ، وأهمها مدرسة عليكره العالية التي حباها الأمراء المساعدون بتشجيعهم ومالهم ، وظهرت بالهند حركة قوية منذ بضع سنوات تبغى تحويلها إلى جامعة إسلامية كبيرة . ومن بين المحسنين والمشجعين ، لهذه المؤسسة التعليمية الكبيرة وغيرها من المؤسسات والمشروعات ، أغا خان الرئيس الحالي لبقايا فرقة الإسماعيلية الذي ورد ذكره آنفاً .

وهذه الروح المعنوية التي بدأ ظهورها في الهند ، قد أثرت في التفكير الديني في البلاد الإسلامية الأخرى ، مصحوبة بغيرها من المؤثرات ، ومع ذلك فالأثر الهندي لا يزال ضعيفاً إلى اليوم . ومن البلاد الإسلامية التي تأثرت بنزعة التجديد مصر وتونس والجزائر والأقطار التتارية الخاضعة للحكم الروسي (٦١) .

وعلى كل حال ، فإن الجهود التي بذلها المسلمون في البقاع الإسلامية المختلفة للأخذ بأسباب الحضارة ، واتصال هذه الجهود بحياتهم الدينية اتصالاً وثيقاً ، لما يُمدّهم إلى مرحلة جديدة في تطور الإسلام ؛ فيعمدوا في المستقبل ، نتيجة لهذه المحاولات ، إلى أن ينقدوا مصادر الفقه والعقائد الإسلامية نقداً تاريخياً علمياً .

١٥ — وفي ثانيا هذه التيارات العقلية نشأت في بلاد الهند أحدث فرقة إسلامية ، تلاقى الدراسة الجدية لها في هذه الآونة بعض المصاعب ، ومؤسسها ميرزا غلام أحمد القادياني ، نسبة إلى قاديان من أعمال البنجاب .

وهذه الفرقة مبذية على الحقيقة التي كشفها مؤسسها أحمد ، وهي أن القبر الحقيقي لميسى ابن مريم يقع في شارع خانيار بسرنجار قرب كشمير ، وهو قبر ينسب لولى من الأولياء يدعى « يوس أساف » وربما كان قبرا بوزيا .

ويقول كذلك غلام أحمد بأن عيسى فر من مضطهديه بيت المقدس ، وأن الموت أدركه في هذا المكان الذي أبلغته إياه أسفاره البعيدة في البلاد الشرقية . وأراد غلام أحمد بهذا الكشف ، الذي دعمه بالشواهد التاريخية ، أن يدحض الروايات المسيحية والإسلامية على حد سواء ، وهي الروايات المتعلقة بخلود عيسى . ورأى أحمد في نفسه أنه المهدي الذي ظهر في « روح عيسى وقوته » ، وذلك في الألف السابع من السنين منذ خلق الدنيا ، كما اعتبر نفسه المهدي الذي ينتظره المسلمون . وقد روى عن النبي أنه قال : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » . ولهذا يعيل أهل السنة والشيعة إلى سرد أسماء فقهاءهم الأعلام الذين بعثهم الله على رأس كل قرن لتثبيت دعائم الدين وإحياء ما درس من سنته ، ويعتقدون أن ظهور هؤلاء الأئمة سوف ينتهي بظهور المهدي في آخر الزمان ؛ واستناداً على هذه الدعوى زعم أحمد أن الله بعثه على رأس القرن الرابع عشر الهجري ليكون مجدداً للدين عاملاً على إحيائه .

وقد أضاف إلى دعواه المزوجة — بأنه عيسى المبعوث وأنه المهدي المنتظر — زعماً ثالثاً زاده من أجل إخوانه الهندود وهو أنه « الأفتانار » ، أي أن الألوهية حلت في جسده ، وهو لا يرى لحسب إلى تحقيق آمال الإسلام في فوزه الشامل على سائر الأقطار المعمورة في آخر الزمان ، وإنما يعبر عن رسالته العالمية التي يتوجه بها إلى الإنسانية جمعاء .

* يقصد بهذه الكلمة (Avatar) في الأساطير الهندية ، نزول إله من الآلهة إلى الأرض وخلقوله في جسم إنسان أو حيوان .

وقد جهر بدعوته للمرة الأولى سنة ١٨٨٠ ، ولكن لم يكثر أتباعه كثرة ظاهرة إلا منذ سنة ١٨٨٩ . وقد برهن [في زعمه] على صحة رسالته النبوية بالآيات والمعجزات والتنبؤات التي ظهر صدقها ، وحدث كسوف للشمس وخسوف للقمر في رمضان سنة ١٣١٢ هـ — ١٨٩٤ م فاستعان بهما لإثبات مهاديته ، إذ ورد في الأحاديث والآثار أن ظهور المهدي سيكون مصحوباً بمثل هذه الظواهر الفلكية . غير أن مهديّة أحمد تخالف نظرية المهديّة كما جاءت في الروايات الإسلامية ؛ فهي تتسم بالطابع السلمي ، أما السُّنة الإسلامية فتصور المهدي قائداً حربياً يقاتل الكفار بالسيف ونابذ طريقته بقق الدماء ، ويطلق عليه الشيعة مع ماله عندئذ من ألقاب أخر لقب صاحب السيف (٦٢) .

غير أن النبي الجديد أمير من أمراء السلام ، إذ أنكر الجهاد وأسقطه من الفرائض الإسلامية ؛ وحجب إلى أتباعه السلام والتسامح ونهاهم عن التعصب ، وجدّ في أن يبعث في نفوسهم ميلاً للملم والثقافة (٦٣)

وجعل من واجب المسلم في التعاطي بالفضائل الخلقية أصلاً من الأصول الإيمانية التي قررها لأتباعه ، وعمل على أن يبعث في الإنسانية حياة جديدة ، بقوة إيمانها بالله وتخليصها من أغلال الإثم وقيود المعصية ، ولهذا كان يتطلب من المسلم أيضاً أن لا يتهاون في أداء فرائضه .

وكان يستشهد في تعاليمه بشواهد من العهد القديم والجديد ، وآيات من القرآن والصحيح من الأحاديث ، ودأب على أن يكون دائماً على وفاق ظاهري مع ما جاء به في القرآن . أما الأحاديث فكان كثير الشك فيها ، دأب النقد لها لاختيار نصيبها من الصحة ، وترتب على ذلك أنه ابتعد في نقط كثيرة عن المعالم الرسمية للإسلام السني بالقدر الذي تستند فيه هذه المعالم على الحديث . واشتملت دعوته أيضاً على العناية بالتربية والتعليم ، ووجدت اللغة العبرية ذاتها مكاناً في برنامج المواد التي حيزت دراستها .

وقد بلغ أنصار المهدي الجديد في سنة ١٩٠٧ زهاء سبعين ألف نسمة ، وقد آمن به على الأخص المسلمون الذين تنفقوا بالثقافة الأوروبية وكانوا ممن تأثروا بدعوته وكان المهدي كاتباً مجيداً وافر الإنتاج ، فقد بسط مذهبه للمسلمين في أكثر من ستين

«كتاباً دينياً في الفقه والعقائد باللغتين العربية والأوردية ، وساق فيها الأدلة على صدق «رسالاته» ، وجد في التأثير في الجاليات الأجنبية في الشرق بإصدار مجلة شهرية باللغة الإنجليزية اسمها «مجلة الأديان» Review of Religions (٦٤)

(توفي أحمد القادياني في لاهور ، في ٢٦ مايو سنة ١٩٠٨ ، ونقش على ضريحه بقاديان — التي تبعد ستين ميلاً عن لاهور — هذه الكلمات : « ميرزا غلام أحمد موعود » ، ومعنى « موعود » المهدى المنتظر . وأشار إلى رغباته الأخيرة في الوصية التي تركها ، فقد أوصى بالحكم في الجماعة الأحمدية إلى مجلس (إنجو من : endjumen) ينتخبه الجماعة انتخاباً حراً ، وعلى هذا المجلس أن ينتخب الخليفة ، وهو الرئيس الروحي للأحمدية ، وأول خليفة لهذه الفرقة بعد وفاة مؤسسها هو « مرلوى نور الدين » وسوف يظهر في آخر الزمان مهدى جديد من أسرة أحمد .
وهذه هي أحدث فرقة ظهرت في الإسلام إلى اليوم (٦٥) ، وختاماً بحثنا بقي أن نشير إلى حركة توجد في بعض البيئات الإسلامية .

إن محاولة رَأب الصدع بين أهل السنة والشيعة ليست بمجديدة في نوعها ، فالإسلام فيما مضى لم يعدم جهوداً بذلت في هذا السبيل . ونظراً لوجود الفوارق العديدة القائمة بين شكلَي الإسلام السني والشيوعي فإن النتائج العامة لهذا الانشقاق لا تتضح إلا إذا أخذت بمبادئ التشيع حكومة نيوقراطية قائمة ، وبعبارة أخرى دولة شيعية .
غير أنه لم يظهر عدد كبير من الدول الشيعية في التاريخ الإسلامي ، لكن قد استطاع الشيعة ، في ظل حكومات كهذه ، أن يَكُونُوا إزاء الحكومات السنية في البلاد الأخرى ، جماعة دينية متمردة على البيئة المحيطة بها ، مرصدة المنافذ في وجه الغرباء عنها .

وإذا كانت فارس في الوقت الحاضر أكبر دولة شيعية ، فإن هذا يرجع إلى الدولة الصفوية التي حكمها من سنة ١٥٠١ إلى سنة ١٧٢١ ، والتي أُنشِئت بعد الشدائد العقيمة التي بذلت من قبل (٦٦) في أن تجعل التشيع ديناً رسمياً للدولة ، مما جعل الدولة الفارسية مخالفة في مذهبها للدولة العثمانية المتاخمة لها .

ولكن بعد سقوط الدولة الصفوية جدُّ الفآخ الكبير « نادر شاه » بعد عقد

للصلح مع تركيا ، في أن يوحد مذهبي الفريقين ، وهو مشروع حالت وفاته التي حدثت بعد ذلك سنة ١٧٤٧ دون تحقيقه . ولد لنا فيما اشتملت عليه كتابات الفقيه السني عبد الله بن حسين الشوبدي^(٦٧) (الذي ولد سنة ١١٠٤ و/١٦٩٢ م والمتوفى سنة ١١٧٤ هـ / سنة ١٧٦٠) التي طبعت حديثاً ، وثيقة هامة معاصرة عن تجمع ديني عقده نادر شاه وجمع فيه بين فقهاء الفريقين .

في هذا الجمع انتهوا إلى اتفاق يقضى بضم التشيع إلى المذاهب السنية الأربعة وجملة مذهباً سنياً خامساً . وصار من السهل بعد قليل ، بموجب هذا الاتفاق أن يخصص مقام خامس للمذهب الجعفري^(٦٨) في دائرة الحرم المكي بجوار مقامات المذاهب الأربعة السنية ، وصار لزماً منذ ذلك الوقت الإقرار بسنية هذا المذهب .

وما أبدعها من طريقة ضم بها الإسلام الشيعي إلى مذهب أهل السنة . ولكن سرعان ما ظهر أن هذا كله كان حلماً براقاً وأمنية بعيدة ، فالحقد المتوارث الذي يحملته نحل من الفريقين للآخر . والضغائن التي شطرت فقهاء المذهبين إلى شطرين ، جعلتهم بعد موت نادر شاه لا يستصوبون سياسة التسامح والوفاق .

ورى أن الفريقين فيما بعد ، في النصف الأول من القرن الماضي ، يتحدان من جديد برهة وجيزة للدفاع عن أمنيتهما المشتركة في استقلال وطنهم القوقاز ، ومقاومة طغاة القاصبين ، وذلك بزعامة شامل (وصحة نطقها شمويل أى صمويل) ومريديه ، غير أن مظهر هذا الاتحاد كان وطنياً ، ولم يكن اتحاداً في المذهب الديني .

أما الحركة التي لا كتبها الألسنة كثيراً في السنين الأخيرة وتعرف باسم الجامعة الإسلامية ، التي يصورها الكتاب عادة كخطر دايم حيناً وكشبح وهمي تارة أخرى ، فقد روجت كثيراً في البيئات الإسلامية لفكرة إزالة الخلافات القائمة بين الفرق الإسلامية ، تمهيداً لإيجاد تحالف تعاهدي يجمع بين الأمم الإسلامية . وهناك آراء كهذه ترمي إلى التوفيق والاتحاد وليست من الآراء الخاصة بمشروع الجامعة الإسلامية ، ويقصد بها تقوية الأمل في الأخذ بأسباب المدنية الحديثة .

وقد ظهرت نزعة التوفيق في البلاد الإسلامية الروسية ، حيث يتجلى في هذه

الأيام الأخيرة كثير من العلامات الدالة على وجود رقي مبتزن وتقدم مطرد بين السكان المسلمين ؛ فالسنيون يصلون بالمساجد الشيعية ، ويسمعون الخطيب الواعظ بأستراخان ، يقول : « لا يوجد سوى إسلام واحد ، غير أن ما أحدثته الفلسفة والأساليب اليونانية في الفكر من أثر سيء ، هو وحده الذى أدى إلى مجادلات الفقهاء وتأريالات المفسرين التى أثارت الانقسام والتفرقة » .

وفي حفل ديني آخر دعا الإمام للحسن والحسين وشهداء الشيعة كما دعا للخلفاء الذين أنف الشيعة إلى ما قبل هذه اللحظة أن يلفظوا أسماءهم مصحوبة بعبارة السباب واللعنات ، وأن يشعروا بنحوهم بشعور جامع من التعصب والحق (٦٩) .

وفي ٢٣ أغسطس سنة ١٩٠٦ عقد مؤتمر إسلامي في « قازان » وبحث في مسألة التعليم الديني لشباب المدارس ومعاهد العلم ، وأقر الاقتراح بأن لا يتعلم الطلاب السنيون والشيعة إلا في كتب مدرسية واحدة ، وأنه يمكن انتقاء المدرسين إما من أهل السنة أو الشيعة (٧٠) . ومنذ ذلك الوقت دخل التعليم الديني المشترك للشباب السني والشيعة في دور التنفيذ .

وقد ظهر أخيراً في العراق ، في نطاق الحياة الاجتماعية ، دلائل مشابهة لهذه الحركة تدل على الرغبة في التقريب والتوفيق بين الفريقين المتعادين ، وذلك بموافقة السلطات الشيعية في النجف (٧١) .

غير أن هذه ليست سوى حالات فردية ، ولا يزال من المستبعد كثيراً أن تستدل من الظواهر الأخرى أنها تكشف عن حالة عقلية ، ترى إلى أن تجمع شمل بيئات إسلامية أوسع من هذه نطاقاً وأوفر عدداً .

حواشي القسم الأول

محمد صلى الله عليه وسلم

(١) ^(١) *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap* السلسلة الثانية

المحاضرة التاسعة (طبعة هولندية — أمستردام سنة ١٨٩٩) ١٧٧ وما بعدها .

(٢) إن طابع الجمع والانتقاء *syncretique* من المذاهب قد بينه أخيراً (ك . ثورلز) في تحليله « لفصحة الخضر » ، إذ عثر فيها على أصداء متأخرة من الأساطير البابلية واليونانية بجانب ما تشتمل عليه من العناصر اليهودية والمسيحية ^(٢) *Archiv für Religionswissenschaft* سنة ١٩٠٩ مجلد ١٢ ص ٢٧٧ وما بعدها .

(٣) علق أخيراً (هوبرت جريمه) أهمية كبرى على أثر الأفكار المتداولة في بلاد العرب الجنوبية ، وخاصة في كتابه « محمد » (ميونخ سنة ١٩٠٤) ^(٣) *Weltgeschichte in Charakterbildern* وفي ^(٤) *Orientalische Studien* مجموعة نولده ص ٤٥٣ وما بعدها .

(٤) هارنك ^(٥) *die Mission und Ausbreitung des Christentums*

الطبعة الأولى ملحق ٩٣ .

(٥) هذا الرأي أئنته (سنوك هيرجرونيه) في أول مؤلفاته *Het*

^(٦) *Mekkaansche Feest* (ليدن سنة ١٨٨٠) .

(٦) هذه الحقيقة لم يغفل عنها المسلمون أنفسهم وهو ما يدل عليه الخبر التالي المنسوب إلى أبي رهم الغفاري أحد الصحابة ، فقد ركب ناقه في إحدى الغزوات

(١) مقدمة في علم خدمة الرب . — (٢) مصادر وسجلات تعلم الديانات . — (٣) تاريخ العالم في دراسة الشخصيات . — (٤) دراسات شرقية . — (٥) الإرساليات المسيحية وانتشارها . — (٦) أعياد مكة .

وكان بجوار النبي ، واقترب الراكبان حيناً اقتراباً شديداً حتى وقع حرف بعلة أبي رُهم الغليظة على ساق النبي فأوجعه ، فبدا الغضب على النبي وقرع رجل أبي رُهم بسوطه ؛ فساور هذا قلقاً شديداً ، وقال : وخشيت أن يُنزل في قرآن لعظيم ما صنعت . (طبقات ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٤) .

(٧) انظر أيضاً تولدكه ^(١) *Geschichte des Korans* (جوتنجن سنة ١٨٦٠) ص ٤٩ (والطبعة الجديدة لشولى — ليبرج سنة ١٩٠٩ ص ٦٣) .

(٨) ومع ذلك فتمسكوا المسلمون لا يرفضون الفكرة القائلة بأن بعض أجزاء القرآن تعد في جوهرها أهم من غيرها ، والسنة ذاتها تقر هذا الرأي الذى أثبتته تقي الدين ابن تيمية — وسيرد اسمه خلال هذا البحث — وذلك في رسالة خاصة عنوانها : جواب أهل الإيمان في تفاضل آي القرآن « طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ (بروكلمان : تاريخ الأدب العربى ج ٢ ص ١٠٤ رقم ١٩) .

(٩) انظر أيضاً (ر . جير R. Geyer في W.Z.K.M. (سنة ١٩٠٧) م ٢١ ص ٤٠٠ .

(١٠) فيما يتعلق بالعناصر اليهودية انظر حالياً بحث (الأستاذ ا . ح . قُستِنْك) ^(٢) *Mohammed en de Joden te Medina* (ليدن سنة ١٩٠٨) ولو أن كتاب [(بَكر) ^(٣) *Mohr Christentum und Islam* (٤) *Religionsgeschichtliche Volksbücher* المجموعة ٣ ملزمة رقم ٨)] يتعلق بالتطور التالى إلا أنه يتضمن بيانات مفيدة عن البدايات الأولى .

(١١) هذا التلخيص للفرائض الخمسة الرئيسية يوجد في البخارى كتاب الإيمان رقم ٣٧ ، كتاب التفسير رقم ٢٠٨ حيث توجد أيضاً أقدم صيغة للمقائد الإسلامية . ومن الدراسات الجديدة — إذا كنا بصدد الوقوف على أقدم مراحل التطور لفرائض الإسلام ومبادئه — أن نعى بالبحث في الوثائق القديمة عما يعتبر فريضة من الفرائض

(١) تاريخ القرآن . — (٢) محمد ويهود المدينة . — (٣) المسيحية والإسلام . — (٤) الكتب الشعبية في تاريخ الديانات .

أو حكماً من الأحكام من عصر إلى آخر . وعما ينظر إليه كدعامة من دعائم الإيمان والأحكام الشرعية العملية . وتسير هنا لحسب - تبعاً لما ورد في حديث منسوب للنبي بصدد الأركان الخمسة التي ذكرناها في صلب الكتاب والمعتبرة أسساً للإسلام منذ أقدم العصور - إلى أنه ينبغي أن نضيف إليها فرضاً سادساً هو : « وما تحب أن يفعله الناس بك فافعله بهم ، وما تكره أن يأتي إليك الناس فذر الناس منه » (ابن سعد ج ٦ ص ٣٧ ، أسد الغابة ج ٣ ص ٢٦٦) .

وانظر أيضاً نفس الأركان ج ٣ ص ٢٧٥ . والمبدأ الأخير يوجد كثيراً منفصلاً عن الأركان الأخرى ، ويروى مستقلاً لحديث للنبي ، كما هو الحديث الثالث عشر من الأربعين النووية : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » (رواه البخاري ومسلم) ، وانظر أيضاً ابن قتيبة طبعة فستنفلد ص ٢٠٣ . ويشبهه حديث لعلي بن حسين أورده اليعقوبي في حوالياة طبعة هوتساج ٢ ص ٣٦٤ .

(١٢) انظر (مارتن هارتمان) *Der Islam* (لينزج سنة ١٩٠٩) ص ١٨ .

(١٣) لدراسة هذه النقطة انظر مذكري *Die Sabbathinstitution im*

Islam^(١) (لذكري (د . كوفمان) - برسلو سنة ١٩٠٠ ص ٨٩ ، ٩١) .

(١٤) *Revue critique et littéraire* سنة ١٩٠٦ ص ٣٠٧ .

(١٥) انظر ملاحظات (س . ه . بكر) القيمة في مقاله : « هل الإسلام خطر

على مستعمراتنا ؟ » في *Koloniale Rundschau* مايو سنة ١٩٠٩ ص ٢٩٠

وما بعدها) . انظر أيضاً : « الإسلام والدولة المراكشية » . بقلم (ا . ميشوبلير) في مجلة العالم الإسلامي سنة ١٩٠٩ م ٨ ص ٣١٣ وما بعدها ، وذلك كدحض للاعتقاد الشائع بأن مبادئ الإسلام تحول دون الرقي السياسي .

(١٦) (تزدول) Tisdall « ديانة الهلال » طبعة ثانية (لندرة ١٩٠٦ جمعية

ترقية المعارف المسيحية *Society for promoting Christian knowledge*

ص ٦٢ .

(١٧) (سپروت) Sproat : « مشاهد ودراسات لحياة التوحشين » ، رند
استشهد به الأستاذ (وسترمارك) وأورد معه أمثلة كثيرة في كتابه « أصل الآراء
الخلقية وتطورها » ج ٢ ص ١٦٠ (لندرة سنة ١٩٠٨) . ونظراً لأنه لا يوجد في
اللغة التركية والعربية ما يقابل كلمة intéressant (== شيق) فقد استنتج أيضاً
خطأ انعدام أى شعف بالمعرفة والاستطلاع عند الترك والعرب (دنسكان ب .
مكدونالد : « الموقف الديني والحياة في الإسلام » شيكاغو سنة ١٩٠٩ ص ١٢١ ،
١٢٢ . وهذا الاستشهاد مأخوذ من كتاب « تركية أوربة » للكاتب المتخذ لنفسه
اسم أوديسيس Odysseus .

(١٨) (أولدنبرج) : « ديانة التيدا » برلين سنة ١٨٩٤ ص ٣٠٥ .
(١٩) كتاب البخلاء للجاحظ طبعة ج . فلون . ليدن سنة ١٩٠٠ ص ٢١٢ .
(٢٠) انظر « حديثاً » شارل كليل في مجلة الجمعية الآسيوية اللسكية سنة ١٩١٤
ص ١٥٨ وما بعدها .

(٢١) تردول ، المصدر السابق ص ٨٨ .

(٢٢) إن محاكاة النبي والتأسي به حتى في أدق التفاصيل — والزواجة تمتلئ
حائراً لأسمى الصفات والكمالات — هي الغاية التي يتجه نحوها المسلمون الاتقياء في
همة وحماسة رائدة . وفي البداية كان الغرض من هذه المحاكاة أداء الأرواح التيمدية
العملية والعادات والأعمال الظاهرة في الحياة أكثر مما هو للاعتناء بالتواحي الخفية .
وعبد الله بن عمر الذي التزم بهذا النوع من التقليد للنبي (حتى اعتُبر أشد الناس
تدقيقاً وملاحظة « للأمر الأول » — ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٢٠٦) ؛ قد اجتهد
في أسفاره أن ينزل دائماً حيث كان ينزل النبي ، وأن يصلي حيث كان يصلي ، وأن ينيح
راحلته في الأماكن التي أناخ النبي فيها ؛ وقالوا أن النبي نزل تحت شجرة فكان
يقعدها بالماء ثلاثين (تهذيب النووي ص ٣٥٨) .

كذلك يدأب المسلم على الاقتداء بالصحابة والتخلى بصفاتهم ، وسجائهم هي لما
يحتذيه المؤمن الصادق (جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر النمري — القاهرة
طبعة المحمدي سنة ١٣٢٦ هـ ص ١٥٧) ، في هذا كل الشئ . والتعوير الدين

لسيرة الرسول يبين أن النبي لم تغب عنه الفكرة بأن أبسط تفصيلات سلوكه في المسائل التعبدية سوف تُعد سنة فيما بعد ، ولهذا كان يهمل أحياناً وضماً من الأرشاخ لكيلا يجمل المؤمنون منه سنة : (ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ١٣١) .

ومن الغريب أن محمداً لم يُنظر إليه في العصور الإسلامية الأولى كأعزج أخلاقى ، وقد كتبت مؤامات كثيرة في هذا الموضوع . والنقيه القرطبي أبو عبد علي بن حزم (المتوفى عام ٤٥٦ هـ / ١٠٦٩ م) ، المعروف باستمساكه الشديد بالسنن الشرعية والاعتقادية ، قد تلخص هذا المطلب الخلقى في بحث أسماء : الأخلاق والسير في مداواة النفوس » . وهو كتاب جدير بأن نشير إليه لأن المؤلف أضاف إليه بعض الاعترافات : « من أراد خير الآخرة وحكمة الدنيا وعدل السيرة والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها واستحقاق الفضائل بأسرها فليقتد بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليستعمل أخلاقه وسيره ما أمكنه . أعاننا الله على الاتساء به بمنه آمين » . (القاهرة سنة ١٩٠٨ طبعة المحمضانى ص ٢١) .

وقد ذهب بعض الكتاب إلى أبعد من هذا . وهذه النقطة ، مع أنها تتصل بطائفة من الأفكار ، ستعالج في موضع تال : غير أننا نبادر بأن نزيد عليها ما نضيفه لهذا البحث : وهو أنه عندما يبلغ التطور الخلقى للإسلام درجة سامية رفيعة وذلك بتأثير الحركة الصوفية (الفصل ٤) سينحصر المثل الأعلى الخلقى المنشود في الدأب على أن تكون الصفات الإلهية أساساً للسلوك الحملى في الحياة ، أى « التخلق بأخلاق الله » .

[انظر أيضاً *la-halākh akhur middow chel haqqādoch b.h.* { سفر التشية

٤٩ طبعة فريدمان ١٨٥ ، ١٦ } .]

وسبق أن اقترح الصوفى القديم (أبو الحسين النورى) نفس هذه الغاية الخلقية (تذكرة الأولياء للمطار طبعة ر . ا . نيكلسون لندن سنة ١٩٠٧ ج ٢ ص ٥٥) .

ولكى يدعو ابن عربى إلى الفضيلة التى يقصرها على أن يفعل الإنسان الخير لأعدائه يبنى دعوته على الاقتداء بالله (نخلة الجمعية الآسيوية المسكية سنة ١٩٠٦ ص ٨١٩) . وأخرج الغزالي في مقدمة كتابه « فآخرة المايم » (القاهرة سنة ١١٣٢ هـ)

التعبير التالي على شكل حديث : « التخلق بأخلاق الله » . وهو بتأثير نظريته الصوفية للدين صاغ المبدأ التالي مُلخّصاً بذلك أدوار النمو والتطور الطويلة السابقة وهو : « أن كمال العبد وسعادته هو في التخلق بأخلاق الله تعالى والتحلى بمعاني صفاته وأسمائه » ويبدو أنه يقصد بهذا التعمق في معاني أسماء الله الحسنى . « والمقصود الأسنى » (القاهرة مطبعة التقدم سنة ١٣٢٢ هـ ص ٢٣ وما بعدها) .

وإن ما كتبه إسماعيل الفاراني (حوالي سنة ١٤٨٥م) في هذا الموضوع في شرحه : « للثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية » (طبعة هورتن Horten مجلة الآثار الاشتورية م ٢٠ ص ٣٥٠) ليس سوى صورة من آراء الغزالي ، ومع ذلك فهذا التصوير المثل الأعلى الخلق سيتأثر عند الصوفية بالفكرة الأفلاطونية التي ترى أن التخلص المنشود من الطبيعة الجثمانية ينتحصر في التشبه بالله في حدود الإمكان (تبتيت Théétète ١٤٦ ب جمهورية ١٦١٣) : وإن الفلاسفة العرب الذين تأثروا بالمؤلفات اليونانية التالية قد وضعوا للفلسفة غاية عملية هي « التشبه بالخالق عز وجل في حدود الطاقة البشرية » (مباحث فلسفة الفاراني) طبعة (ف . ديتريشي . . ليدن سنة ١٨٩٠ ص ٥٢) وترد كثيراً في كتابات « إخوان الصفا » ومع ذلك فالصوفية تتقدم خطوة أخرى في تعريفها « لغاية الغايات » summum bonum (انظر فيما يلي الفصل الرابع نهاية الفقرة ٦) .

(٢٣) انظر ^(١) Oriens Christianus سنة ١٩٠٢ ص ٣٩٢ .

(٢٤) البخاري كتاب التوحيد رقم ١٥ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٥٥ . وهذا الحديث هو مما استشهد به (ج . بارت) (Mélanges Berliner — فرنكفورت على المين سنة ١٩٠٣ ص ٢٨ رقم ٦) في مختصر شامل عن العناصر « المدراسية » midraschiques في الحديث الإسلامي .

(٢٥) بعض المفسرين يجعل معناها شبيهاً بمعنى الآية ١٤ من سورة الرعد : « وهو شديد الحال » . انظر أمالي القالي طبعة بولاق سنة ١٣٢٤ هـ ج ٢ ص ٢٧٢ ^(٢) .

(١) الشرق المسيحي .

(٢) في هذا الموضع : فرحنا أبو بكر عن أبي حاتم عن ابن الأثرم عن أبي عبيدة قال : معني قوله عز وجل « وهو شديد الحال » شديد المكر والعقوبة ؛ وبلى هذا استشهادات مختلفة من الشعراء .

(٢٦) انظر أيضاً: (هوبلفدريم) *Hupfeld-Riehm, Commentaire du ps. 18*

ص ١٨ .

(٢٧) وبهذا التخريج تُفسَّر الجملة المألوفة : « الله يخون الخائن » . وانظر أيضاً عبارة وردت في ابن سعد ج ٨ ص ١٦٧ : « خدعتني خدعها الله » : والآية ١٤١ من سورة النساء^(١) . وينسب إلى معاوية في خطبته التي تَوعِد فيها أهل العراق على ثوراتهم قوله : « وإن الله ذو سطوات ونقعات يَمَكُر بمن مكر به » تاريخ الطبري طبعة ليدين ج ١ ص ٢٩١٣ .

وإذا كان « المكر والكيد » المنسوبان لله لا يُقصد بهما سوى أن الله يُحِيط كيد خصومه ، فإن عبارة مكر الله لم يحل حائل دون انتقالها من القرآن إلى اللغة المادية المألوفة في الأدعية ، ومن البين أن هذا الانتقال يقصد به إيداعها في صيغ لا يمكن أن تتفق مع هذا التفسير ، ومن الأدعية الأثيرة المستحبة كثيراً عند المسلمين الدعاء : « نعوذ بالله من مكر الله » . وفي كتاب « الروض الفائق في المراءض والرقائق » للشيخ الحريفيش ما يشبه صيغة مثل هذا الدعاء حينما يطلب العون من الله ضد الله : أعوذ بك منك (القاهرة سنة ١٣١٠ هـ ص ١٠ ، ص ١٣) انظر أيضاً « تذكرة الأولياء » للمطار ج ٢ ص ٨٠ . كذا عبارة « منك إليك » في (٢) *Z. D. M. G.* م ٤٨ ص ٩٨ .

ومن أذكار النبي التي يستحب للمسلم تلاوتها الدعاء التالي : « رب أعني ولا تعن عليّ ، وانصرني ولا تنصر عليّ ، وامكر لي ولا تمكر عليّ » (« الأذكار » للنووي — القاهرة سنة ١٣١٢ هجرية ص ١٧٥ . وكما ورد أيضاً في صحيح الترمذي ج ٢ ص ٢٧٢) . وتوجد أيضاً هذه الصيغة أكثر وضوحاً في مجموعة أدعية شيعية اسمها : « صحيفة كاملة » (انظر مجموعة تولدكه الآنفه الذكر ص ٣١٤ من أسفل) ص ٣٣ : « وكِدْ لنا ولا تكد علينا ، وامكر لنا ولا تمكر بنا » . وقارن ما ذكره بالعبارة التالية . قال عمر رضي الله عنه : لو أن رجلي الواحد دخل الجنة والأخرى

(١) يريد قوله تعالى : (إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم) .

(٢) مجلة المستشرقين الألمانية .

خارجها ما أمنتُ مكر الله . (طبقات الشافعية للسبكي ج ٣ ص ٥٦ من أسفل) .
انظر أيضاً تذكرة الأولياء للعطار ج ٢ ص ١٧٨ . والمسلمون أنفسهم لا يفهمون من
هذه التمييزات سوى دلالتها على شدة عقاب الله وصرامته .

(٢٨) انظر على الأخص ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٣١ (١) .

(٢٩) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٢٦ .

(٣٠) من هذه الوجهة نظر (ليونى كايثانى) فى كتابه (« حوليات الإسلام »
ج ٢ فى مواضع متفرقة) للحروب الإسلامية الأولى .

(٣١) انظر « لا مانس » « دراسات عن حكم الخليفة الأموى معاوية الأول »
ج ١ ص ٤٢٢ (فى مجموعة السككية الشرقية بجامعة القديس يوسف ج ٣ ص ٢٨٦ سنة
١٩٠٨) ؛ حيث لا يأخذ فيه بالنظرية الإسلامية القديمة ، وهى أن الإسلام ديانة عالمية .

(٣٢) إني فى هذا متفق مع رأى نولدكه فيما يتعلق بكتاب كايثانى W. Z. K. M.
م ٢١ ص ٣٠٧ سنة ١٩٠٧ . ويعلق نولدكه أهمية كبرى على الآيات القرآنية المنزلة
بمكة والى تمثل النبي رسولا ونذيراً بعث « كافة للناس » .

(٣٣) أى إنه بعث للعرب والعجم (دراسات إسلامية) ج ١ ص ٢٦٩ . غير
أن مجاهداً أحد متقدمى المفسرين يذكر أن كلمة « أحمرة » تشير إلى الناس « وأسود »
تشير إلى الجن (مسند أحمد ج ٥ ص ١٤٥ من أسفل) .

(٣٤) يفرد الحديث الإسلامى لهذه العالمية ميداناً يتخطى الإنسانية ذاتها فلا
يشمل الجن فحسب ، وإنما يشمل الملائكة أيضاً بوجه من الوجوه . وقد أورد ابن
حجر الهيئى فى كتابه « الفتاوى الحديثية » (القاهرة سنة ١٣٠٧ هـ ص ١١٤ وما
بعدها) بحثاً مفصلاً للآراء الإسلامية فى هذه المسألة (٢) .

(١) يريد : مكر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد بالمشركين . وكان ذلك أول يوم
مكر فيه .

(٢) جاء فى هذا الموضع : (وخبر مسلم ، الذى لا نزاع فى صحته صريح ، فى ذلك وهو قوله
صلى الله عليه وسلم : وأرسلت إلى الخلق كافة . فهو صلى الله عليه وسلم أرسل إلى جميع
المخلوقات ، حتى الجمادات ، بأن ركب فيها فهم وعقل مخصوص حتى عرفته وآمنت به .

(٣٥) ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٨٣^(١) .

(٣٦) وأياً ما يكن الحكم الذى يمكن أن يكون للقيمة الأدبية للقرآن ، فإن مما لا جدال فيه فى رأى الخالى من التعصب ، أن الذين اشتغلوا فى عهد الخليفة تبين أبى بكر وعثمان بكتابة القرآن قد قاموا بعملهم أحياناً على صورة غير مرضية .

إن أقدم السور المكينة المتميزة بقصرها ، والتي سبق أن اتخذها النبي نصوصاً لعبودية (تتلى فى الصلاة ، وذلك قبل هجرته إلى المدينة ، والتي تؤلف كل مقطوعة منها جزءاً كاملاً من التنزيل ، كانت بسبب إيجازها أقل تعرضاً للتصحيف عند جمعها وكتابتها .

أما بقية سرر السكتاب ، وخاصة فى بعض السور المدنية ، فيتميز فيها عدم النظام والارتباط ، ذلك ما سبب كثيراً من المتاعب وأقام عديد العصاب فى وجه المفسرين فى العصور التالية ، الذين كان عليهم أن ينظروا لترتيب السور والآيات على اعتبار أنه ترتيب أساسى ونظام جوهري لا يمكن أن يمس .

ولو تحقق فى وقت من الأوقات وفاتاً لرغبة (رودلف جير) (جوتنجن Gel Anz سنة ١٩٠٩ ص ٥١) التى أفصح عنها حديثاً ، ونوه بمسئس الحاجة لها وهى أن تنشر طبعة للقرآن « انتقادية حقاً ومتضمنة استيفاء كاملاً وتمحيصاً وافياً للتناجى العالمية » : ينبغى أن تغير مواضع بعض الآيات المتقطعة من سياقاتها الأولى وعدم إبقاء التنقيحات والتعديلات المختلفة (انظر أيضاً « أوجست فيسر » فى مجموعة تولدكه ص ٣٣ وما بعدها) وإن حقيقة التعديلات التى حدثت أثناء جمع القرآن وتحريره قد أوضحها تولدكه جيداً فى البحث الذى ألفه عن ترتيب بعض السور فى كتابه (تاريخ القرآن) (الطبعة الأولى ص ٧٠ : ١٤٠ ، الثانية ص ٨٧ : ٢٣٤) .

وعندما نفترض وجود زيادات لا مبرر لها يكون من اليسور أن نصل أحياناً إلى أن نحل بسهولة كثيراً من مصاعب فهمنا للنص ؛ وأرغب فى تقريب هذا بمثال :

(١) فيه : أخبرنى عبد الرحمن بن أبى ليل فى قوله : (وأناهم قطعاً قريباً) فإن خير : (وأخرى لم تقدرُوا عليها قد أحاط الله بها) ، قال فارس والروم .

في السورة الرابعة والعشرين (النور) من الآية ٢٦ نجد بيان الطريقة التي يؤدي بها المسلمون الصالحون الزيارة ؛ التي ينبغي أن يستأذنوا لها ، وأن يحبوا أهل المنزل ، وأن يسلكوا مسلكاً خاصاً مع النساء والأطفال . والأحكام المتعلقة بهذه الظروف قد أصبحت مضطربة بسبب اعتراض استطرادات خارجة عن الموضوع الأصلي ، وذلك في الآيات ٣٢ - ٣٤ - ثم ما بين ٣٥ - ٥٦ ، وهي لاتصل بالفكرة الأصلية إلا من بعيد (انظر نولدكه وشول ص ٢١١)^(١) .

وأخيراً في الآية ٥٧ نعود لموضوع الاستئذان في الزيارة حتى الآية ٥٩ . ثم يرد في الآية ٦١ : « لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْهُنَّ مَتَاعَهُنَّ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ، فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ » .

فالنبي يأذن هنا للمؤمنين بحرية الجلوس على موائد ذويهم وأقربائهم ، بل يأذن لهم بقبول ضيافة قريبائهم ، فيتبادر إلى الذهن أول وهلة أن الكلمات الأولى في الآية الستين التي تزيد في هذه الإباحة فتشمل العميان والمرضى والرجى والمرضى لاتلتم كثيراً مع السياق الطبيعي لبيان الفكرة وتفصيلها .

وقد عالج أحد الباحثين موضوع (الطب في القرآن) فاعتمد بصورة جديدة هذه العبارة المنزعة من مكانها الأصلي وصاغ لتحضها هذا التمدد : وهو « أنه إذا كان وجود جماعة العميان والمرج لا يسبب شيئاً من المضايقة عند تناول الطعام ، فإن أكلة واحدة مع أحد المرضى يمكن أن تكون خطيرة على الصحة ، وأن النبي كان يحسن

(١) قال البيضاوي : الذي استشهد به المؤلف في آخر هذا القسم . في الآية رقم ٥٩ (رجوع إلى تنمة الأحكام السابقة بعد الفراغ من الإلهيات الدالة على وجوب الطاعة فيها سلف من الأحكام وغيرها ، والوعد عليها والوعيد على لإعراض عنها . ثم الاستمرار ، الذي يعنيه المؤلف وبنى عليه اقتراض زيادات في القرآن الكريم ، فن من فتون البلاغة العربية ، فكان عليه أن يرجع إلى هذا الفن قبل أن يحكم بوقوعه ونفقه .

« ألا يقاوم الاشتراك الذي تحدته مثل هذه المشاركة » [(أوبتر) opitz « الطب في القرآن » شتوتجرت سنة ١٩٠٦ ص ٦٣] .

غير أن خصاً أعمق من هذا يثبت لنا أن هذه القطعة الغريبة عن سياق . . . وبسطها قد نقلت من مجموعة أخرى من الحكم والتعاليم ، إذ هي تنطبق في الأصل لا على مشاركة الإنسان في تناول الطعام في غير منزله ، ولكن تنطبق على الاشتراك في الغزوات عندما كان الإسلام في بدايته .

إن النبي في سورة الفتح من الآية ١١ إلى ١٦ يغلظ القول ويعنف « المخلفين من الأعراب » الذين لم يشتركوا في الغزوة السابقة ، وينذرهم بعقاب صارم من ربهم ثم بضيف الآية ١٧ : « ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج » ، وهي كنص الآية ٦١ في سورة النور : أى أن تخلف هؤلاء الأشخاص أو غيرهم ممن يوقعهم عائق قهري يقبل عذرهم . فهذه الجملة قد أدخلت في هذا السياق الآخر الذي كانت غريبة عنه ، وقد أثرت أثراً واضحاً في تحرير الآية التي لا يمكن إعادة بدايتها الأصابية على وجه الدقة .

وقد حاول بعض المفسرين المسلمين أنفسهم — حقيقة دون أن يفترضوا وقوع مثل هذه التحشية — أن يشرحوا هذه الكلمات تبهماً لمنهاها الظاهر ، وهو بيان العذر في جانب القوم الداجزين جثمانياً عن الاشتراك في الحرب ولكنهم اضطروا للاعتراف أن هذا التفسير غير مقبول ، لأن الجملة المشتبه فيها إن أخذت بهذا المعنى ، فهي لا تلائم « ما قبله وما بعده » (البيضاوى طيبة في شرح ج ٢ ص ٣١^(١))

(١) يكفي في الرد على كل ما أثاره المؤلف هنا من شبهات أن نقرر أن هؤلاء الضملاء كانوا يخرجون من مؤاكلة الأصحاء يخشون من استقذارهم ؛ وكانوا كذلك يخرجون من دخول بيوت المجاهدين في غيبتهم مم أنه أدنوا لهم في دخولها ، فرقت الآية (٦١) الحرج عنهم في الحالين جميعاً ؛ ولا شك أن كلا التفسيرين ملائم لما قبله ولما بعده ، وكلاهما أنبته البيضاوى . كان الإنصاف إذاً يتضي على المؤلف أن يرضى بما ، لكنه اختار معنى آخر مردوداً هنا (وهو الترخيص لهؤلاء الضملاء في التمرد عن الجهاد) ليبي عليه اعتراضه الخيال ، وهو أن هذه القطعة قد نقلت من سورة الفتح ، ولا صحة له إلا تشابه اللفظين .

حواشي القسم الثاني

تطور الفقه

(١) « الديانات القومية والديانات العالمية » لأبراهام كونن (محاضرات هبرت سنة ١٨٨٢) ص ٢٩٣ .

(٢) انظر مثلاً ابن سمدج ٤ ق ٢ ص ٧٦^(١) . وتوجد الأحاديث والروايات المأثورة عن مقادير الزكاة في « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٥٠ هـ ٣ . وفيما خلا هذا البيان بمقادير الزكاة tariff تسلم الجبابة (المصدقون) تعليمات مكتوبة ذا طابع عملي ، تتعلق بالتدابير التي تستخدم عند التطبيق . المصدر نفسه ج ٦ ص ٤٥^(٢) .

(٣) « لم يكن العرب في المصور الإسلامية الأولى متمصبين ، بل ائتملغوا مع الساميين المسيحيين وكادوا يتآخون معهم ، ولما اعتنق هؤلاء الإسلام حدث عقب ذلك مباشرة أن أدخلوا في الديانة الجديدة هذه الصلابة والعداء الأعمى الذي ناهضوا به مذهب بيزنطة مما ساعد من قبل على اضمحلال المسيحية الشرقية » . الدراسة التاريخية للإسلام » لليون كاييتاني (برلين سنة ١٩٠٨ مكتبة المؤتمر التاريخي الدولي ببرلين) ص ٩ .

(٤) انظر تطبيق عمر لهذا المبدأ إزاء عبده المسيحي : ابن سعد ج ٦ ص ١١٠^(٣) .

(١) في هذا الموضع : « وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم للعلاء كتاباً فيه فرائض الصدقة ، في الإبل والبقر والغنم والثمار والأموال ، يصدقهم على ذلك ، وأمره أن يأخذ الصدقة من أغنيائهم فيردها على فقرائهم » .

(٢) لقد جاء في هذا الموضع « عن سويد بن غفلة ، قال : أتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذت بيده فقرأت في عهده ؛ فإذا فيه ألا يفرق بين مجتمع ، ولا يجمع بين متفرق ، فأثارة رجل بناقة عظيمة مادامة ، فأبى أن يأخذها ، ثم قال : أي سماء تظلي وأي أرض تقاي لأن أتيت رسول الله وقد أخذت خيار لإبل امرئ مسلم ! »

(٣) عن أسف ، قال : « كنت مملوكاً لعمر بن الخطاب وأنا نصراني ، فسكان يمرض على الإسلام ويقولون : إنك لو أسلمت استعنت بك على أمانتي ، فإنه لا يحل لي أن أستعين بك على أمانة المسلمين ولست على دينهم ، فأبيت عليه ، فقال : لا إكراه في الدين . فلما حضرته الوفاة أعتقني وأنا نصراني ، وقال : اذهب حيث شئت » .

ولا ينسب إلى النبي أنه حمل أحداً على اعتناق الإسلام ، المصدر نفسه ص ٣٠ (١) .
 (٥) نقلاً عن « تراجم الحكماء » للقفطى طبعة « لِبْرَت » ص ٣١٩ . اضطر
 موسى بن ميمون قبيل مغادرته لوطنه الأندلس أن يتظاهر هنالك باعتناق الإسلام ،
 ولكنه ضويق في مصر حيث كان على رأس اليهودية ، فقد ابتلى في آخر زمانه برجل
 من الأندلس فقيه يدعى « بأبي العرب » بن معيشة ، وصل إلى مصر واجتمع به
 وحققه على إسلامه بالأندلس ، وشنع عليه ورام أذاه ، ففنع عنه عبد الرحيم بن علي
 الشهير باسم القاخي الفاضل ، وقال : « رجل مكروه لا يصح إسلامه شرعاً » ، ولذا
 لم يقيس إثارة مسألة الردة .

وقد أفتى مفتى القسطنطينية بهذا الحكم نفسه حوالي نهاية القرن السابع عشر
 الميلادي في قضية الأمير الماروني يونس الذي أرغمه والى طرابلس الشام على اعتناق
 الإسلام ، ثم عاد جبهة إلى عقيدته المسيحية ، فأوضح المفتي الرأي القائل بأن الاعتراف
 بالإسلام إذا كان مبنياً على العنف والإكراه فهو باطل وغير صحيح ، وقد صادق
 السلطان على هذه الفتوى .

وكتب بطريق أنطاكية المعاصر ستيقافانوس بتروس Stephanus Petrus :
 في هذا الصدد في منشوره : أن يونس هذا عني بأن يبعث عن طريق سلطان الترك
 العظيم بالرسائل وأحكام القضاة التي أكدت أن الارتداد عن الدين الذي أكرهه على
 اعتناقه باطل ولا قيمة له (رحلة إلى سوريا وجبل لبنان لـ « دي لاروك » باريس
 سنة ١٧٢٢ ج ٢ ص ٢٧٠ — ٢٧١) . انظر أيضاً كتاب « الإصلاحات السياسية
 والشرعية والاجتماعية المقترحة في الأمبراطورية العثمانية » لمولوى سراج علي —
 بومباي سنة ١٨٨٣ وذلك في موضوع معاملة المرتدين في الإسلام : ص ٥٠ : ٥٨ .

(٦) الواقدي طبعة قلهوَزَن (لمحات وتمهيد) ج ٥ متن ٧٧ .

(٧) كتاب فتوح البلدان للبلاذري طبعة دي غويه ص ٧١ .

(١) عن يجمع بن عتاب بن شميز عن أبيه قال : « قلت للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله :
 إن لي أباً شيخاً كبيراً وإخوة ، فأذهب إليهم ، فمسي أن يسلموا فأنيك بهم ؛ قال : إن لم أسلموا
 فهو خير لهم ، وإن هم أقاموا فالإسلام واسع أو عريض » .

(٨) انظر « مذكرة في فتح سوريا » (الطبعة الثانية) لدى غويه (ليدن سنة ١٩٠٠) ص ١٠٦ ، ١٤٧ .

(٩) للوقوف على أبحاث تتصل بهذه النقطة ونقد قيمتها انظر حوليات الإسلام لكايتاني ج ٣ ص ٣٨١ ، ٩٥٦ - ٥٩ .

(١٠) مثلاً إذا كان المسلمون حقاً يُعبد فتحهم الشام قد فرضوا على المسيحيين أن لا يُسموهم نواقيسهم فالقصة التي رواها ابن قتيبة في كتابه « عيون الأخبار » (طبعة بروكلمان ص ١٣٨) عن الخليفة معاوية تصبح مستحيلة ؛ لقد زعم فيها أن ضجيج هذه النواقيس كان يقضّ الخليفة السكهل في نومه ، فأرسل رسولا إلى بنزلة ليبطلها . أما عن تشييد الكنائس فانظر مجلة المستشرقين الألمانيين م ٣٨ ص ٦٧٤ .

(١١) تاريخ الطبري ج ١ ص ٢٩٢٢ . لقد نها عمر عن إرهاب الأهالي الخاضعين للإخراج (أهل الذمة) ، وأنكر إتهال عاتقهم . وروى عن النبي أنه قال : « من آذى ذمياً فأنا خصمه » ، ومن كنتُ خصمهُ خصمتهُ يومَ القيامة » تاريخ اليعقوبي طبعة هوتسا ج ٢ ص ١٦٨ انظر أيضاً التملجات المعطاة لعامل حصص (ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ١٤) (١) .

(١٢) فتوح البلدان للبلاذري ص ١٦٢ . وإن عبارات كهذه جالت بلا شك في ذهن شيخ الإسلام جمال الدين عندما أوضح المساواة بين الأديان في الدستور التركي الجديد ؛ إذ قال لمراسل جريدة الديلي نيوز (٨ أغسطس سنة ١٩٠٨) : « لكم أن تثقوا بأن الدستور إذا كان حراً فالإسلام أعظم منه حرية وأوسع ديمقراطية » . غير أن شعور التعصب نحو الكفرة قد خلق روايات عن النبي - وسيفتشهم لبيان ذلك فيما بعد بمثال - تشجّع أخذ غير المسلمين بالشدة ومخافتهم ، وما ورد منها عن النبي في النهي عن تحية الكفار والرد عليهم بعبارات ذات تورات مبهمة قد وثقه المسلمون واعتمدوه ، بل ورد في كتب الأحاديث الصحيحة .

(١) حدثنا سعيد بن عبد الرحمن الجمحي قال : لما مات عياض بن غنم ولي عمر بن الخطاب سعيد بن عامر بن جذيم عمله ، وكان على حصص وما يليها من الشام ؛ وكتب إليه كتاباً يوصيه فيه بتقوى الله والجد في أمراه والقيام بالحق الذي يجب عليه ، ويأمره بوضع الحراج والرفق بالرعية .

(البخارى : كتاب الجهاد رقم ٩٧ ، وباب الاستئذان رقم ٢٢ ؛ وباب الدعوات رقم ٦٧)^(١)

انظر أيضاً ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٧١ ؛ وكذا ج ٥ ص ٣٩٣ ، غير أنهما قلّينا الموضوع على وجوهه ، لانستطيع أن نوفق بين هذا التعصب وروح الإسلام التى يشهد بها ما أورده ابن سعد ج ٥ ص ٢٦٣ ، ج ٦ ص ٢٠٣^(٢) .

ومن هذا القبيل توجد أحاديث أخرى لم تعتمد لأنها من الأحاديث الرضوخة ، كالذى أورده ابن حجر الهيتمي فى كتابه الفتاوى الحديثية (القاهرة سنة ١٣٠٧ ص ١١٨) كحديث موضوع لأصل : « من بشّ فى وجه ذمى فكأنما نكزنى فى جنبى » . وما أورده الذهبى فى ميزان الاعتدال (طبعة السكندرية سنة ١٣٠١ ج ٢ ص ٣٣٢ : « استقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم جبرائيل فناوله يده فلم يصاحبه ، قال يا جبرائيل ما منعمك أن تأخذ بيدي ؟ قال إنك مسست يد يهودى ، فتوضأ نبيّ الله وناوله يده فتناولها » .

وهناك مثال أشد وضوحاً ورد فى نفس الجزء ص ٢٧٥ وأثبتته الذهبى على اعتبار أنه « خبر باطل » : « من شارك ذمياً فتواضع له ، إذا كان يوم القيامة ضُرب بينهما وادٍ من نار ، فقليل للمسلم : خُض إلى ذلك الجانب حتى تحاسب شريكك » . وفى الحق أن عقود الارتباط والاشتراك بين المسلمين واليهود كانت متوافرة فى العصر الذى ظهر فيه هذا الحديث ، وإن ما ينشأ عن هذه العقود من علاقات يؤلف الفكرة الغالبة فى الأبحاث الشرعية لدى متكلمي اليهود (انظر كتاب *Geonica* للويس جينزبرج - نيويورك سنة ١٩٠٩ ج ٢ ص ١٨٦) وهذا الحديث المتعصب

(١) فى هذا الموضع أن عائشة رضى الله عنها قالت : (كانت اليهود يسلمون على النبي صلى الله عليه وسلم تقول : السام عليك ، ففطنت عائشة إلى قولهم فقالت : عليكم السام واللعنة ، فقال النبي مهلاً يا عائشة ! إن الله يحب الرفق فى الأمر كله ، فقالت يا نبي الله ، أو لم تجمع ما يقولون ؟ قال أو لم تسمى أنى أرد ذلك عليهم فأقول عليهم) .

(٢) فيه أن سناناً بن حبيب السامى قال : (خرجت مع عبيد الرحمن بن الأسود إلى القنطرة ، فكان لا يمر على يهودى ولا على نصرانى إلا سلم عليه ؛ فقلت له تسلم على هؤلاء ، وهم أهل البئر ! فقال إن السلام سبب المسلم ، فأحييت أن يعلموا أنى مسلم) .

يقصد به — من وجهة النظر الإسلامية — التحذير من مثل هذه الارتباطات في الأعمال المادية .

فكل اتجاه أو ميل يدعم تدعياً قوياً على هيئة أحاديث منسوبة للنبي . وإن طائفة كالحفابلة ، الذين يتجردون من عناصر التسامح الاجتماعي حتى إزاء المسلمين المخالفين لهم في الرأي ، (مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ١٢ وما بعدها) ليسوا بطبيعة الحال أقل شدة وجفاء نحو أصحاب النحل الأخرى من معتنقي الديانات الأجنبية وهم يُقرون راغبين مختارين الأحاديث الحاملة على التمسك والحق ، عاملين بذلك على تقويض أركان مبادئ التسامح .

غير أنه مما يسترعى الانتباه أنه نُسب للإمام أحمد بن حنبل أنه أنكر — وأتباعه هم الذين ينسبون له هذه الفكرة — صحة الحديث المشهور : « من آذى ذمياً فكأنما آذاني » (طبقات الشافعية للسبكي ج ١ ص ٢٦٨) . ولكن المبدأ السائد في الإسلام كان ينبذ دائماً مثل هذه التعاليم والزعات ، كما أنه كان يرفض ما يعتمد عليه أصحابها من وثائق وأسانيद .

(١٣) پورتر : خمس سنوات بدمشق ، الطبعة الثانية (لندرة سنة ١٨٧٠) ، ص ٢٣٥ .

(١٤) مثلاً مسألة ما إذا كان مباحاً نقل جثة الميت من مكان الوفاة إلى مكان آخر ، التي أحلها الزهري مستشهداً بالسابقة التالية : . . . سئل ابن شهاب : هل يكره أن يُحمل الميت من قرية إلى قرية ، فقال : « قد يحمل سعد بن أبي وقاص من العقيق إلى المدينة » . ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٤ — ١٠٥ .

(١٥) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦١ ص ٨٦٣ وما بعدها .

(١٦) من قطعة مهمة عن فكرة السنّة ، وردت في ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٣٥^(١) ، يستنتج أنه في القرن الأول كان لا يزال يوجد أنصار للفكرة القائلة

(١) يشير إلى ما رواه ابن سعد ، عن صالح بن كيسان ، قال : « اجتمعت أنا والزهري ، ونحن نطالب العالم ، فكتبنا نكتب السنن . قال وكتبنا ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال ثم قال نكتب ما جاء عن الصحابة فإنه سنة ، قال قلت إنه ليس بسنة فلا نكتبه ، قال فكتب ولم أكتب ، فأصبح وضيعت » .

بأنه لا يبعد سنة إلا ماصح عن النبي وليس ماصح عن الصحابة، غير أن هذا التتديد لم يتسن له الذبوع فيما بعد .

(١٧) نهج البلاغة (مجموعة خطب منسوبة لعلى بن أبى طالب) ج ٢ ص ٧٥ .
(طبعة مجد عبده بيروت سنة ١٣٠٧) .

(١٨) « شتمينشيدر » : « الترجمات العبرية فى العصور الوسطى » ص ٨٥٢ .
هـ ٤٣ . ولنفس المؤلف : مصادر عن الاختلافات والمناقشات » (قينا سنة ١٩٠٨ .
تقارير وجلسات مجمع الفلسفة التاريخى العلمى م ١٥٥ ص ٥٨) وتوجد مراجع كثيرة
شبيهة بهذا جمعها (١ . جالتييه) فى « فتوح الهند » (مذكرة المعهد الشرقى الفرنسى
للأثار بالقاهرة م ٢٢ سنة ١٩٠٩ ص ٢٠ هـ ١) (انظر أيضاً « مجلة الأدب الشرقى »
سنة ١٩١٢ ص ٢٥٤ ، ٤٤٩ . وأيضاً سنة ١٩١٣ ص ٢١٣) .

(١٩) نقلا عن ابن قيم الجوزية : « كتاب الروح » (حيدر آباد سنة ١٣١٨)
ص ٢٩٤ (١) .

(٢٠) Bab. ساهدين ١٩١ فى النهاية .

(٢١) البخارى : كتاب الأدب رقم ١٨ .

(٢٢) البخارى : كتاب الأدب رقم ٢٤ ، ٢٥ .

(٢٣) ابن سمد ج ٤ ق ١ ص ١٦٨ .

(٢٤) مجموعة الرسائل الكبرى لابن نيمية (القاهرة سنة ١٣٢٤) ج ٢ ص ٣٤٢ .

(٢٥) كما ورد فى الإصابة لابن حجر طبعة كلكتا ج ٢ ص ٣٩٦ : « كنا نمد

الرياء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشرك الأصغر » .

(٢٦) الأربعون النووية . حديث رقم ٣٨ .

(١) قل ابن الجوزى اختصام الروح والجسد بين يدى الله يوم الدين . وكل منهما يلقى التبعة
على الآخر ، وأخيراً يقول الله : (أخبرانى عن أعمى ومقدم دخلا حائطاً ؟ فقال المقعد للأعمى :
إنى أرى نمرأ ، فلو كانت لى رجلان لتناولت ؟ فقال الأعمى أنا أحملك على رقبتى ؟ فخله فنان من
التمر ، فأكلا جميعاً ؛ فعلى من الذنب ؟ قالا عليهما جميعاً ؛ فقال : قضيتا على أنفسكما) .

(٢٧) وقد فطن النقاد المسلمون أحياناً إلى الأخطاء التاريخية في الحديث « ولكنهم إذا كانوا قد كرهوا رفض الأحاديث الممتدة رسمياً بسبب ما يحول دون ذلك من عقبات جوهرية ؛ فقد وجدوا مع ذلك في سهولة طريقة لإقرارها واعتمادها ، وهي : أنه يجوز أن تنبأ الأحاديث القديمة بالحوادث التالية وتسبق إلى الإخبار بوقوعها في المستقبل . ففي مسند أحمد بن حنبل أن امرأة تدعى « أم الدرداء » روت أن النبي رآها في الطريق فسألها من أين أنت ، فأجبت « من الحمام » . ولم يتردد ابن الجوزي الذي ألف كتاباً خاصاً في الأحاديث الموضوعة في أن يرفض رفضاً مطلقاً هذا الحديث والحكم الذي تضمنه ؟ لأنه لم تكن في هذا العصر حمائم بالمدينة . وللوقوف على الطريقة التي ينتهجها النقاد المسلمون الآخرون ، لكي يدعرو جانباً تدقيقاً كتشديق ابن الجوزي ، انظر كتاب « القول المسدد في الذب عن المسند » لابن حجر العسقلاني (حيدر آباد سنة ١٣١٩) ص ٤٦ .

(٢٨) تلود أورشليم « خبيجة » ١ : ٨ عند النهاية .

(٢٩) انظر أيضاً : دراسات إسلامية ج ٢ ص ٥٢ وما بعدها .

(٣٠) المحاسن والساوى للبيهقي طبعة شولى ص ٣٩٢ = شبيهه الجاحظ طبعة فان فلوتن ص ١٨١ من أعلى .

(٣١) انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٢ هامش .

(٣٢) للحكم على هذه العقاية تعد كلمة يحيى بن سعيد (المتوفى سنة ١٤٣ هـ / ٧٦٠ م) على جانب كبير من الأهمية : « عن يحيى بن سعيد قال : أهل العلم أهل توسعة . وما برح المفتون يختلفون فيجلل هذا ويحرم هذا ، فلا يعيب هذا على هذا ، ولا هذا على هذا . وإن المسألة لترد على أحدهم كالجليل فإذا فُتح له بابها قال ما أهون هذه » (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ١٢٤) . وإن كلمة يحيى بن سعيد شبيهة بكلمة « إلغاز بن عزاريا » (ب . خبيجة - ٣ ب) عن اختلاف الآراء في الشريعة اليهودية (مشيراً إلى « كوهل » ص ١٢) : « ولو أن هؤلاء يرون طاهراً ما يراه أولئك نجساً ، ويبيحون ما يحرمه أولئك ويرفضون ما يقرّونه . . . » فكلها (هذه الآراء المتضاربة) . على تباينها « قد وهبها الناس راع واحد » . « تسكلم الله »

يجميع هذه الكلمات » (سفر الخروج ٢٠ — ١) .

وكذلك فيما يتعلق خاصة بخلافات المدارس المختلفة المتمايزة ، كمدارس شتائيس وهلميل ، التي جعلت من مبادئها أن « هذا وذاك (من المذاهب والآراء) هو كلام الله الحي » (ب عير وبنين ١٣ ب) . أمام الخبر سيمون ابن يوخاي ، فيعد هذه الاختلافات المذهبية في الشريعة دليلاً على نسيان التوراة (سفر التثنية § ٤٨ طبعة فريدمان ٨٤ ب — ١١) .

(٣٣) نجد في عصر متأخر رأياً على جانب كبير من الأهمية لتاج الدين السبكي ذكره في كتابه صعيد النعم ومبيد النعم . طبعة ميهربان (لندرة سنة ١٩٠٨) ص ١٠٦ — ١٠٩^(١) : وهذا يعد في نفس الوقت دليلاً على أنه في عهد المؤلف ، وقد توفي سنة ٧٧١ هـ سنة ١٣٧٠ م ، كانت هذه العقلية المتمصبة هي الغالبة على فقهاء الشام ومصر .

(٣٤) عن هذا المبدأ انظر بحثي عن « الظاهرية : تعاليمها وتاريخها » ص ٩٤ وما بعدها . وقد كان الاختلاف في الفقه منذ نشوئه موضعاً للوم . ويستفاد هذا من خبر عن المأمون يتعلق بهذا الموضوع أورده طيفور في كتابه عن بغداد طبعة « كَار » ص ٦١ ، ومن قطعة على جانب كبير من الأهمية من رسالة للخليفة منسوبة إلى ابن

(١) يشير إلى هذه الجبل من كلام السبكي في كتابه المذكور : « ومنهم — يريد الفقهاء — من يأخذ في الفروع الحجة لبعض المذاهب ، ويركب الصعب والذلول في التصبية ، وهذا من سوء أخلاقهم ، ولقد رأيت في طوائف المذاهب من يبالغ في التعصب بحيث يتمتع بعضهم عن الصلاة خلف بعض ، إلى غير ذلك مما يستقيح ذكره ... ولبت شعري ، لم لاتركوا أمر الفروع التي فيها العلم ، على قولين : من قائل كل مجتهد مصيب ، ومن قائل : المجتهد واحد ولكن الخطي يؤجر ؟ واشتغلوا بالرد على أهل البدع والأهواء ! ... فقل لهؤلاء المتعصبين في الفروع ، ونحكم ! خروا التمسك ، ودعوا عنكم هذه الأهوية ، ودافعوا عن دين الإسلام ... » .

• وأما تصبكم في فروع الدين ، وملككم الناس على مذهب واحد ، فهو الذي لا يقبله الله منكم ، ولا يحملكم عليه إلا محض التعصب والتحاسد ، ولو أن الشافعي وأبا حنيفة ومالكا وأحمد أحياء يرزقون ، لشدوا الزنجر عليكم ، وتبرءوا منكم فيما تفعلون . فلعمر الله لأحصى عدد من رأيته يشمر عن ساق الاجتهاد في الإنكار على شافعي يذبح ولا يسمي ، أو حنفي يمس ذكره ولا يتوضأ ، أو مالكي يصلي ولا يبسل ، أو حنبلي يقدم الجمعة على الزوال ، وهو يرى من العوام مالا يحصى عدده إلا الله تعالى يتركون الصلاة (التي جزاء من تركها عند الشافعي ومالك وأحمد ضرب العنق) ولا ينكرون عليه ... » .

المتفح (مجلة المقتبس العربية ج ٣ ص ٢٣٠ - رسائل البلقاء القاهرة سنة ١٩٠٨ ص ٥٤^(١) .

(٣٥) ميزان الاعتدال للذهبي ج ٢ ص ٣٧٠^(٢) .

(٣٦) خلاصة الأثر في القرن الحادى عشر للمحبي (القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ)

ج ١ ص ٤٨ : إبراهيم بن مسلم الصمادى (توفى سنة ١٦٦٢ م)^(٣) .

(٣٧) مثلاً فى تاريخ دمشق لابن القلانسى طبعة أميدروز ص ٣١١ (ابتداءً من القرن السادس الهجرى) : والقاضى الذى ذكره المؤلف وساقه كمثل كان يصدر فتاوى مبنية على المذهبين الحنفى والحنبل . وقارن بين هذا وبين لقب شائع هو « مفتى الفرق » أى مفتى الأحزاب المختلفة ، وهو يستطيع أن يفتى لكل حزب فتاوى مبنية على مذهبه .

(٣٨) كنز العمال ج ٦ ص ٢٣٣ رقم ٤١٥٧ من مسند أحمد .

(٣٩) « إن إجماعهم لا يكون إلا معصوماً » ؛ « فإجماعهم معصوم » .
(مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ١ ص ١٧ ، ص ٨٢) . ولفظ « معصوم » مرادف تقريباً لكلمة infallible ، ويستعمل هذا اللفظ ذاته عند الكلام على عصمة النبي وعصمة الأئمة (انظر القسم الخامس -- ١٠) .

(١) هذه القطعة هى : « وما ينظر أمير المؤمنين فيه ، من أسرار هذين الصريين وغيرها من الأمصار والنواحي ، اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التى قد بلغ اختلافها أسراراً عظيماً : فى الدماء والفروج والأموال ؛ فيستحل الدم والفرج بالحيرة ، وهما محرمان بالكوفة ؛ ويكون مثل ذلك الاختلاف فى جوف الكعبة : فيستحل فى ناحية ما يحرم فى ناحية أخرى ؛ غير أنه على كثرة ألوانه نافذ على المسلمين فى دنائهم وحرهم ، يقضى به قضاء جائز أمرهم وحكمهم . مع أنه ليس مما ينظر فى ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلا قد لج بهم العجب بما فى أيديهم ، والاستخفاف من سواهم ، فأقبحهم ذلك فى الأمور التى يشنع بها من سمعها من ذوى الألباب » .

(٢) لقد جاء فيه : « محمد بن محمد بن خلف ، أبو بكر البنديتجى حنفى الفقيه ؛ تحنل ثم تحنف ثم تشفع ، فلذا لقب حنفى . ولد سنة ٤٥٢ وتوفى سنة ٥٣٠ هـ » .

(٣) جاء فى هذا الموضع عن إبراهيم المذكور : « ... كان من سادات الصوفية بدمشق وكبرائهم ... وكان يدعو الله تعالى أن يرزقه أربعة أولاد ، ليكون كل واحد منهم على مذهب من المذاهب الأربعة ؛ فولد له أربعة أولاد ، وهم : مسلم وكان مالسكياً ، وعبد الله وكان حنبلياً ، وموسى وكان شافئياً ، ومحمد وكان حنفياً ، وتوفى سنة ١٠٧٣ هـ » .

(٤٠) «ونصليه» ترجمها ! . بالمعنى We will make him reach heli على اعتبار أن الصيغة الأولى في تصريح فعل « صلا » ، وليس الصيغة الرابعة ، لها معنى الشيء المحرق والتسخين ؛ وقد بين البضاوى هذه الفروق المعنوية بصدد هذه الآية^(١) .

(٤١) طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ١٩ — ٢٠ ولا يبدو أن الشافعى فى المسائل الأخرى كان يتكلف مثل هذه المشقة لاستنباط الحجج من القرآن ؛ فقد وجد مثلاً فى سورة البينة الآية الخامسة أقوى حجة لدحض مذهب المرجئة^(٢) (طبقات الشافعية للسبكي ج ١ ص ٢٢٧) . وقد استنبط العلماء فيما بعد أدلة من القرآن لتأييد مذهب الإجماع ، فاستدل عليه نجر الدين الرازى من الآية ١٠٥ من سورة آل عمران^(٣) (مفاتيح الغيب ج ٣ ص ٢٨) . وللاوقوف على حجج أخرى مستمدة من القرآن ، انظر سنوك هيرجرونيه فى مجلة تاريخ الأديان م ٣٧ (سنة ١٨٩٨) ص ١٧ .

(٤٢) سنن أبى داود ج ٢ ص ١٣١ ، الترمذى ج ٢ ص ٢٥ ، مصابيح السنة للبغوى ج ١ ص ١٤^(٤) .

(٤٣) فيما يختص بهذه المسألة والمواد القرآنية المتعلقة بها انظر « سنوك هيرجرونيه » فى نقده لكتاب « فاندنبرج » . وانظر كتاب الشريعة الإسلامية « يونينبول » (ليدن سنة ١٩٠٨) ص ١٧٥ وما بعدها .

(٤٤) انظر المسائل الجدلية التى سئل فيها الشعبى وبعضها هراء بحث . وذلك فى كتاب الحيران للاجاذظ ج ٦ ص ٥٢^(٥) . وقد ذهب الشعبى استناداً

(١) فى تفسير البضاوى : « (ونصله جهنم) وندخله فيها ، وقرى ، بفتح النون من صلاة » . ج ١ ص ١٧٣ .

(٢) فى قوله تعالى : « وما أسأروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة » ، كما ذكر الشافعى نفسه للجميدى .

(٣) ذلك قوله تعالى : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم » .

(٤) فقد جاء فيها أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « لا تجتمع هذه الأمة ، أو قال أمته ، محمد على ضلالة ، وبد الله مع الجماعة ، ومن شذ شذ فى النار » .

(٥) جاء فيه مثلاً : « ... وسئل عن لحم الشيطان ، فقال : نحن نرضى منه بالكفاف ؛ فقال له قائل : ما تقول فى الذبان ؟ قال : إن اشتبهته فكفه ! » .

على الآية ١٤٥ من سورة الأنعام : « قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أَوْحَى إِلَىٰ مَحَرَّمًا عَلَىٰ طَائِفٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطَرَّ غَيْرُ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ » ، إلى أن الفيل يؤكل لحمه .

(٢٥) الدميرى فى موسوعته الحيوانية (حياة الحيوان الكبرى) يعالج فى نهاية كل مادة مسألة حالة الحيوان ؛ من حيث علاقته بالشريعة ، واختلاف المذاهب فيه .

(٤٦) انظر بحثى عن « الظاهرية » للوقوف على هذه الأنواع ، ص ٦٦ وما بعدها ؛ وكذا كتاب « الشريعة الإسلامية » « يوينبول » ص ٥٦ وما بعدها .

(٤٧) انظر على الأخص الزرقانى على الموطأ (القاهرة سنة ١٢٧٩ - ٨٠ هـ) ج ٣ ص ١٨٤^(١) .

(٤٨) إن ما يتصل بهذا الفرع من فروع الشريعة الإسلامية قد عالجته مع بسط وتفصيل « فريدريك كرن » فى مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٥ ص ٦١ وما بعدها ، وفى مقدمة طبعته لكتاب « اختلاف الفقهاء » للطبرى (القاهرة سنة ١٩٠٢) ص ٤ - ٨ . ومن أشهر الكتب الموجزة التى تلخص الخلافات المذهبية كتاب « الميزان » الكبير للصوفى المصرى عبد الوهاب الشعرانى (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ سنة ١٥٦٥ م) . وقد نقل « برثون » جزءاً منه إلى الفرنسية ونشرته الحكومة العامة لبلاد الجزائر سنة ١٨٤٨ .

(٤٩) البخارى : كتاب الإيمان رقم ٢٨ ؛ وقد استشهد بهذه العبارة كآية قرآنية . (تاريخ القرآن) لنولدكه وشوئلى ص ١٨١٠ .

(١) جاء فى هذا الموضع من الكتاب المذكور أن النبى صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد ؛ وقد أجزموا على القضاء بإقرار المدعى عليه ، كما قضوا بنكول المدعى عليه عن اليمين ، وليس ذلك فى الآية . واليمين مع الشاهد أولى بذلك ، لأنه بالسنة انتهى ملخصاً .

(٥٠) البخارى : كتاب العلم رقم ١٢^(١) . كتاب الوضوء رقم ٦١^(٢) . كتاب الأدب رقم ٧٩^(٣) .

(٥١) ابن سعد ج ٦ ص ١٢٦ .

(٥٢) جامع بيان العلم وفضله لعبد البر النرى (القاهرة سنة ١٣٢٠) ص ١١٥ .
وازن بين هذه الفسكرة والمبدأ التلمودى (كوعاخ دى هاتيرا عديف « أى أن قوة الإباحة لها قيمة أكبر » . باب يراخوث ٦٠ اوفى مواضع أخرى .

(٥٣) حياة الحيوان للدميرى ؛ انظر مادة سنجاب ج ٢ ص ٤١ .

(٥٤) يتصل بهذا حديث أخرجه البخارى فى كتاب الاعتصام رقم ١٦^(٤) .

(٥٥) سنن الدارمى (كونيور سنة ١٢٩٣ هـ) ص ٣٦ . والقصة لا معنى لها

إلا إذا أبدلنا — كما فعلت — كلمة « حلال » فى المتن بكلمة « واجب » ، أى « مأمور به بصفة قاطعة » .

(٥٦) ابن سعد ج ٦ ص ٢٤٤ .

(٥٧) يبنى تبمأ لما جاء فى « مجموعة القوانين الكنسية Nomokanon »

لبارهبرايوس « أن يلفظ باسم الله الحى عند ذبح الحيوان » (انظر الفقرات التى أوردها « بيكنهوف » فى « قوانين الطعام على الطريقة الموسوية فى المصادر القانونية الكنسية فى العصور الوسطى » منستر سنة ١٩٠٧ ص ٤٩) وتراجع مجموعة القوانين الكنسية ١ « س . فرنكل ، الأدب الألمانى » سنة ١٩٠٠ ص ١٨٨ للوقوف على آراء ونظريات شبيهة بهذه .

(٥٨) انظر ابن سعد ج ٦ ص ١٦٦^(٥) .

(٥٩) الموطأ ج ٢ ص ٣٥٦ . وانظر مادتي (بسم الله) فى دائرة معارف الدين

(١) عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يسروا ولا تفسروا ، وبشروا ولا تنفروا » .

(٢) — أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي فبال على ثوبه ، فدعا بماء فأتبعه بإياه .

(٣) عن سديد ... عن جده قال : « لما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعاذ بن جبل

قال لهما . يسرا ولا تفسرا ، وبشروا ولا تنفرا ، وتطاوعا » .

(٤) هذا الحديث هو : « صنع النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً ترخص فيه وتنزه عنه قوم ،

فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فحمد الله ثم قال : ما بال قوم يتزهون عن الشيء أصنعه ؟ فواحه لاني أعلمهم بالله ، وأشهدهم لخشيته ! » .

(٥) جاء فى هذا الموضع أن أبا راشد السلمانى قال : « أتيت علياً داره فناديت يا أمير المؤمنين ، —

والأخلاق لم يستنجزم ٢ ص ٦٦٧ ب^(١) .

(٦٠) انظر معيد النعم للسبكي طبعة مهريمان ص ٢٠٣ .

(٦١) هذه الفكرة عالجها كابتاني بإسهاب واستقصاء في كتابه حوليات

الإسلام ص ٤٤٩ - ٤٧٧ تحت عنوان : « الحمر عند العرب القدماء وفي عصور الإسلام الأولى » .

(٦٢) دراسات إسلامية ج ١ ص ٢١ وما بعدها . انظر أيضاً « دراسات عن حكم

الخليفة الأموي معاوية الأول » للأب لامانس ص ٤١١ .

(٦٣) يعمد أحياناً شعراء العصر الأموي إلى وصف النبيذ بأنه « حلال » :

جميل المذرى (الأغاني ج ٧ ص ٧٩)^(٢) وابن قيس الرقيات (طبعة رودوكانا كس ص ٥٧ : أحله الله لنا) . ولا محل لأن نفترض بأن هنا إشارة إلى تفريعات الفقهاء (خزانة الأدب ج ٤ ص ٢٠١) .

(٦٤) أسد الغابة ج ٥ ص ١٦١^(٣) ، والسهيلي على ابن هشام طبعة فستنفلد

ج ٢ ص ١٧٥ .

== يا أمير المؤمنين ! قال ليبيكاه ، ليبيكاه ! فقلت يا أمير المؤمنين إنى كنت في منافع لأهل أروعاها ، فتردى بغير منها نخشيت أن يسبقني بنفسه ، فخرقت وبطرت ، فوجأته بحديد إما في جنبه وإما في سنامه وذكر اسم الله ، وإني جئت بلحمه مفرقاً على سائر إلى لأهل فأبوا أن يأكلوه وقالوا لم تدركه ؟ فقال ويحك ! أهد لي عجزه ، أهد لي عجزه » .

(١) جاء في الدائرة في هذا الموضع أن التسمية قبل الذبح أهمية خاصة عند المسلمين ، وأن هذا تقليد أوحى به بلاريب التفسير اليهودي الذي يأمر بالنطق (بالبراحة) قبل الذبح والأكل ، وأن ما يشبه هذا في القرآن قوله تعالى في سورة الأنعام الآية ١١٨ « فاكلوا مما ذكر اسم الله عليه » والآية ١٢١ « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق » ومن هاتين الآيتين استدل على وجوب التسمية قبل الذبح والأكل ؛ وإن كان بعض المذاهب يجعل التسمية أمراً حسناً مندوباً إليه ، فلو تركت سهواً عند ذبح الحيوان لما كان في ذلك ما يدعو إلى تحریم تناول لحمه لأن قلب المؤمن لا يفتب عن ذكر الله دائماً . على أن هذا التأويل يخالف نص القرآن ، وذلك ما جعل المنسربين المتشدددين النصيين يستكفون بالنص ويستبدون هذا التأويل .

(٢) حيث يقول :

فتأطرت ثم قلن لها أكرمي ، حيث في نزل

فظللنا بنعمة وانكأنا وشربنا الحلال من قلله

(٣) الذي في أسد الغابة في هذا الموضع هو بنصه : (وذكر عبدالرازق عن ابن جريج قال :

(٢١)

(٦٥) معبد النعم للسبكي طبعة ميهريمان ص ١٤٧ .

(٦٦) سنن النسائي (طبعة شاهدرا سنة ١٢٨٢) ج ٢ ص ٢٦٣ — ٢٦٩ .

(٦٧) يطلق النبيذ أيضاً على شراب كان النبي يتناوله . ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ١٣١^(١) .

(٦٨) تبين القصة التالية أن كثيراً من الناس لم تسترح ضماؤهم لهذا . فالخليفة المأمون الذي سمح للقاضي يحيى بن أكنم أن يؤاكله — وكان المأمون يشرب النبيذ في وجبات طعامه — لم يدع قط القاضي إلى شربه قائلاً : « إني لا أترك قاضي يشرب النبيذ » كتاب بغداد لطيفور ص ٢٥٨ وما بعدها وتكلم المأمون بأسلوب كهذا لقاضي دمشق الذي رفض أن يشرب من نبيذ البلح المقدم إليه . (الأغاني ج ١٠ ص ١٢٤) .

(٦٩) ابن سعد ج ٥ ص ٢٧٦^(٢) ،

(٧٠) معجم الأدباء لياقوت طبعة مرجليوث ج ٢ ص ٢٦١^(٣) .

== أخبرت أن أبا عبيدة بالشام وجد أبا جندل بن سهيل وضرار ابن الخطاب وأبا الأزور ، وهم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، قد شربوا الخمر ، فقال أبو جندل . « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا ... » الآيات كلها ، فكتب أبو عبيدة إلى عمر أن أبا جندل خصمني بهذه الآية ، فكتب إليه عمر . الذي زين لأبي جندل الخطيئة زين له الخصومة ، فاحدهم . فقال أبو الأزور . دعونا نلق العدو غداً ؛ فإن قتلنا فذاك ، وإن رجعنا إليكم فخدونا . فلق أبو الأزور وضرار وأبو جندل العدو ، فاستشهد أبو الأزور ، وحد الآخران هذا هو النص ، ومنه يتبين أن المؤلف لم يكن أميناً في نقله ، إذ ترك منه آخره الذي يقرر أن اعتذار أبي جندل لم يقبله عمر ، لأنه لا يتفق والدين !

(١) ومما لاشك فيه أن هذا النبيذ الذي يروى أن الرسول تناول منه ليس هو النبيذ المحرم ، وذلك معروف لا يحتاج إلى دليل ، ومن المعروف أن النبيذ في اللغة يطلق على كل ما يعمل من الأثربة ، سواء كان مسكراً أو غير مسكر .

(٢) في هذا الموضع أن كتاباً لعمر بن عبد العزيز قرئ في مسجد الكوفة جاء فيه . (والنبيذ حلال فاشربوه في السعن) . تقول . والسعن ، بفتح السين ، شيء يتخذونه من آدم شبه دلو إلا أنه مستطيل مستدير وربما جعلت له قوائم ، ينتبذ فيه .

(٣) فيه أن إسماعيل (القاضي) دخل على الموفق فقال ما تقول في النبيذ ؟ فقال أيها الأمير ! إذا أصبح الإنسان وفي رأسه شيء منه يقال له ماذا ؟ فقال الموفق يقال هو مخور قال فهو كاسمه .

- (٧١) روج الذهب للمسمودي طبعة باريس ج ٨ ص ١٠٥ .
- (٧٢) أمالي القالي طبعة بولاق سنة ١٣٢٤ ج ٢ ص ٤٨ .
- (٧٣) عيون الأخبار لابن قتيبة طبعة بروكلمان ص ٣٧٣ . وما ذكره ابن قتيبة في كتابه عن البحث الذي أفردته للأشربة ، والذي توجد منه مختارات في المقدم الفريد ، قد نشره حديثاً (ا . جى) في المجلة العربية الشهرية المقتبس التي تصدر بالقاهرة م ٢ (١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م) ص ٢٣٤ — ٢٤٨ ، ٣٨٧ — ٣٩٢ ، ٥٢٩ — ٥٣٥ .
- (٧٤) ابن سعد ج ٦ ص ٦٧ .
- (٧٥) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ٢٨١^(١) .
- (٧٦) وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة فستنفلد رقم ٢١٧ .
- (٧٧) وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة فستنفلد رقم ٢٩٠ .
- (٧٨) ابن خلكان طبعة فستنفلد رقم ٧٢٣ .
- (٧٩) ابن سعد ج ٦ ص ٦٤ .
- (٨٠) أسد الغابة ج ٥ ص ١٢ .
- (٨١) البخارى كتاب الأشربة رقم ٦ .
- (٨٢) تضاعف شأن التوحيد (الذى ينحصر فى الاشتغال بمسائل تتعلق بالإيمان) بالعراق . وشغل الفقه المحل الأول (تذكرة الأولياء للعطار ج ٢ ص ١٧٥ ماحق) .
- (٨٣) ابن خلكان رقم ٨٠٣ .
- (٨٤) انظر مادة « أ كدرية » فى دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٢٤٢ بقلم (ت . و . يونينبول) كانت مسألة توريث الجد منذ أقدم العصور الإسلامية مثاراً لجدال فقهي (ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠٠) وخلاف فى الرأى (الدميرى ج ١ ص ٣٥١ مادة
-
- (١) جاء فى ترجمة وكيم بن الجراح أن مسلم بن جنادة قال : (ما فيه إلا شربة لبنيد الكوفيين . وملازمته له ... وقال يحيى بن معين . سأل رجل وكيعاً أنه شرب نبيذاً فرأى فى الزم كان من يقول له : نمرت خراً ، فقال وكيع ذلك شيطان) .

« حية » . وانظر أيضاً كتاب الإمامة والسياسة (القاهرة ١٩٠٤) ج ٢ ص ٧٦ .
وإن البحوث والمعلومات المتعلقة بمسائل الوراثة هذه التي أُجمعت في كثر العمال ، ج ٦ ص ١٤ — ١٨ ، يتألف منها موجز عظيم الفائدة يلخص الأحوال والظروف التي ظهرت فيها هذه التنظيمات الشرعية في عصور الإسلام الأولى .
(٨٥) الدميري ج ٢ ص ٢٨٩ — ٢٩٠ ، مادة « قرد » .

(٨٦) الدميري ج ١ ص ٢٦٥ مادة « جن » (١) .

(٨٧) العلاقات الجنسية بين الإنس والجن (*Ardat lili*) هي ضرب من الأساطير انتقل بطريق غير مباشر من الأفكار البابلية إلى القصص الشعبي عند العرب ، ومن ثم إلى الخرافات الإسلامية ، فتذكر فيها الشخصيات العربية القديمة وغيرها من الأمم الأخرى التي كانت ثمرة هذا الاتحاد المختلط . والجاحظ في الحيوان ج ١ ص ٨٥ وما بعدها يسفه هذه الخرافات وينسكرها ، ويسمى الأشخاص الذين يسلمون بصحتها : « علماء السوء » ، ويعمد إلى إغفالهم ولا يذكرهم إلا في حذر وحيطه . (انظر أيضاً الدميري ج ٢ ص ٢٥ — مادة سملاة) .

وقد وردت في أعمال جمعية البحث الأثرى الخاص بالتوراة « م ٢٨ ص ٨٣ بقلم ر . كميل ثومبسون » وفي كتاب « الفوكلور » ج ٢ ص ٢٨٨ (سنة ١٩٠٠) « لسايس أمثلة عن المعتقدات الشعبية الإسلامية . وإن حقيقة مثل هذا الزواج مستمد من القرآن : (الإمراء — ٦٤)^(٢) وغيرها من الآيات الأخرى) .

ومن وجهة نظر الشرع الإسلامي أثبت بعض العلماء بطلان هذا الزواج استناداً على الآية ٧٢ من سورة النحل : « والله جمل لكم من أنفسكم أزواجاً » واستناداً على أن اختلاف الجنس مانع يحول دونه . غير أن هذا لا يقره جمهور العلماء (طبقات الشافعية للسبكي ج ٥ ص ٤٥) .

ومما هو مثار الخلاف استجدالة هذا الزواج شرعاً ، ومما يؤيد ذلك أن يحيى بن معين وفقهاء آخرون من أهل السنة ، ينسبون ما كان عليه بعض العلماء الذين ذكروا

(١) « يصح انعقاد الجمعة بأربعين مكلناً ، سواء كانوا من الجن أو من الإنس أو منهما » .

(٢) يشير إلى قوله تعالى : « وشاركهم في الأموال والأولاد » .

أسماءهم من الذكاء وسرعة الخاطر إلى أن واحداً من آبائهم كان من الجن كما يقال .
(تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٢ ص ١٤٩) . وقد ذكر ابن خلكان (وفیات رقم ٧٦٣)
شخصاً كان أختاً لجنى في الرضاع ، وانظر أيضاً : « أبحاث في فقه اللغة العربية »
(لجولندزهر) ج ٢/٨-١٠ ، وحديثاً كتاب مكدونالد « الموقف الديني والحياة في
الإسلام » ص ١٤٣ وما بعدها ، ص ١٥٥ .

ويحكي « الفردبيل » أن أهل تلمسان يعتقدون أن واحداً من أهل مدينتهم
توفي حديثاً سنة ١٩٠٨ - كانت له فضلاً عن زوجته الشرعية علاقات جنسية مع
جنسية « أهل تلمسان المسلمين » (مستخرج من مجلة الدراسات البشرية والاجتماعية
سنة ١٩٠٨) . وقد بحث العلماء من الوجهة الشرعية مسألة ما إذا كان للملائكة والجن
حق المثلث (طبقات الشافعية ج ٥ ص ١٧٩) .

(٨٨) انظر أيضاً « أبحاث في فقه اللغة العربية » ج ١ ص ١٠٩ . ويمكننا
هنا أن نشير إلى الشافعي ، الذي خاف النزعة الغالبة على جمهور الفقهاء ، فدرسته
تروى عنه هذا المبدأ : « من زعم من أهل العدالة أنه يرى الجن أبطلنا شهادته لقول الله
تعالى إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إلا أن يكون نبياً » . (طبقات السبكي
ج ١ ص ٢٥٨) .

(٨٩) ديوان جرير (طبعة القاهرة سنة ١٣١٣) ج ٢ ص ١٢٨ ، النقائض طبعة
بيقان ص ٧٥٤ .

(٩٠) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٠ ص ٢٢٣ . سبق أن وضع بو يوسف بحثاً
في « الحيل » (الحيوانات للجاحظ ج ٣ ص ٤) ونظرية الحيل تؤلف زكناً من
أركان الفقه العملي ولا سيما في المذهب الحنفي . وكتاب أبي بكر أحمد الخصاص (المتوفى
عام ٢٦٠ هـ - ٨٧٤ م) الذي كان فقيه بلاط الخليفة المهدي ، من أقدم المؤلفات
في هذا الموضوع ويعد الكتاب الأساسي في هذه الناحية . وهو الآن في متناول اليد
في طبعة ظهرت بالقاهرة عام ١٣١٤ هـ .

(٩١) مفاتيح النيب ج ١ ص ٤١١ - ٤١٣ .

حواشى القسم الثالث

نحو العقيدة وتطورها

(١) هذه الفكرة يعبر عنها فى الإسلام بهذه العبارة . « العلماء ورثة الأنبياء » .
(٢) انظر الأحاديث المتعاقبة بضم هذا الموقف : ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٤١ ،
ومجلة المستشرقين الألمانية م ٥٧ ص ٣٩٣ وما بعدها . وانظر أيضاً كتاب التفسير
فى البخارى حديث رقم ٢٣٧ فى سورة « فصلت » حيث ذكرت مسائل فى الآيات
المتشابهة سئل فيها ابن عباس .

(٣) ابن سعد ج ٥ ص ١٧٤ : كان عبد الملك عابداً ناسكاً قبل الخلافة . وانظر
بهذا الصدد كتاب « الإمبراطورية العربية وسقوطها » لقلهوزن ص ١٣٤ ، وكتاب
الإمامة والسياسة المنسوب خطأ لابن قتيبة (القاهرة سنة ١٩٠٤) حيث يورد من
الوقائع ما يثبت تقوى الأمويين وتدينهم . وانظر فوق ذلك مقال « دى غويه » فى مجلة
الدراسات الشرقية م ١ ص ٤١٥ - ٤٢١ .

وقد ورد فى مصدر آخر (ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١١٧) أن مروان الأول والد
عبد الملك كان يجتهد فى تأييد الشريعة ، وقد وجده القوم الذين أتوا لمبايعته يتلو القرآن
على مصباح صغير (ابن سعد ج ٢ ص ٢٢) كما أن عبد الملك دعا الناس لإحياء
الكتاب والسنة ، وقد أجمعوا على تقواه (ابن سعد ج ٢ ص ٢٥) . بل إن الحجاج ،
على شدة بغض الأتقياء له ، وصف بالورع والتقوى (ابن سعد ج ٢ ص ٧٢ ، ص ٧٤ .
وانظر أيضاً الطبرى ج ٣ ص ١١٨٦ عن تنظيم أوقات التوبة والاستغفار وأداء الصلاة
بالمساجد . ويذكر الجاحظ ، فى كتابه الحيوان ج ٥ ص ٦٣ ، أن الحجاج كان
« يدين على القرآن » وهو ما يخالف أنهماك البيئات الأموية فى الشعر والأنساب .
أما القصائد التى تشيد بذكر الخلفاء كأئمة الدين والهدى ، فهى تدل على أن
قائلها قصدوا بها التقرب إلى الخلفاء ورجال الدولة ، ونيل الخطوة لديهم ، مثلاً ورد
فى ديوان جرير (القاهرة سنة ١٣١٣) ج ١ ص ١٦٨ ، ج ٢ ص ٩٧ :

- (فلهمدح الخليفة عمر الثاني سمي جده مروان بنى النور)^(١) ، كما سمي جرير الخليفة « إمام الهدى » فى النقائص طبعة بيفان ص ٩٩٤ رقم ١٠٤ بيت ١٩^(٢) . انظر أيضاً « عجاج » ذيل ٢٨٢ - ١٥ ، كذلك « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٣٨١ .
- (٤) بكر - برديات شوت رينهارت ج ١ (هيدلبرج سنة ١٩٠٦) ص ٢٥ .
- (٥) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٣٧ - يزيد بن معاوية حارب الحسين وأشياعه باعتبار أنهم قوم : « مرقوا من الدين وخالفوا الإمام » (الطبرى ج ٢ ص ٣٤٢) .
- (٦) هكذا وصفها قلهوزن فى « الأحزاب الدينية السياسية المعارضة . فى الإسلام القديم » (برلين سنة ١٩٠١) بحوث الجمعية الملكية للعلوم - جوتنجن ، فلسفة وتاريخ رقم ٢ ص ٧ .
- (٧) الطبرى ج ١ ص ٢٩٠٩ .
- (٨) مجد جرير فى ديوانه (ج ١ ص ٦٢) إخضاع الأمويين للثوار ، وعده نصرأ على « المبتدعين فى الدين » .
- (٩) « أبحاث فى السيادة العربية ... الخ » لفان فلوتن (أمستردام سنة ١٨٩٤) ص ٣٦ (ترجمة حسن إبراهيم وآخر ص ٧٠) .
- (١٠) دراسات عن معاوية للامانس ص ١٥٤ وما بعدها .
- (١١) هذا هو ما يفهم من ابن سعد ج ٥ ص ٦٨^(٣) .
- (١٢) يستشهد بهذا على أنه عيب من عيوبهم « واستئنارهم بالقيء » ورد فى كثير من الأخبار : ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٦ ، وسنن أبى داود ج ٢ ص ١٨٣ .
- (١٣) الطبرى ج ٢ ص ٣٠٠ .
- (١٤) عن بدع الأمويين انظر هاشميات الكميت ، طبعة هورثز ص ١٢٣ فهى عظيمة الأهمية .

(١) حيث يقول :

لم تلق جـداً كجـداد يـعـدم مروان ذو النور والفاروق والخـ

(٢) حيث يقول :

فدو العرش أعطانا على الكره والرضا إمام الهدى ذا الحكمة المتخبرا

(٣) يشير إلى قول ابن الخنفة : (أهل بيتين من العرب يتخذها الناس أنداداً من دون الله ؛ نحن وبنو عمناء هؤلاء ؛ يعنى بنى أمية) .

(١٥) سعيد بن السيب مثلاً كان يدعو على بنى مروان في كل صلاة ، ابن سعد ج ٥ ص ٩٥^١ .

(١٦) وهذا لا يمنع قيام الرجئة في وجه الحجاج واستنكار فظائمه (ابن سعد ج ٦ ص ٢٠٥) ، ولكن الرجئة في نفس الوقت لم يحكموا على الخلافة الأموية بأمر من الأمور ولم يروا فيها رأياً .

(١٧) وفي اصطلاح آخر شبهه بهذا : « كان ابن سيرين من أرحى الناس لهذه الأمة وأشدهم أزرأ على نفسه » ، أى أنه أعظمهم تسامحاً في حكمه على أقرانه ، وأشدهم في حكمه على نفسه (تهذيب النووي ص ١٠٨) .

(١٨) وفي رواية بمض الرجئة أن الخليفة التقى عمر الثاني ، الذي بحث معهم هذه المسائل ، كان موافقاً لهم في هذا الرأي . (ابن سعد ج ٦ ص ١٢٨)

(١٩) الرجئة الأولى : ابن سعد ج ٦ ص ٢١٤^(١) . ويدل على هذا الميل رأى بريدة الأسلمي (ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٧٩^(٢)) .

(٢٠) الرجئة أعداء الشيعة على . انظر دراسات إسلامية ج ٢ ص ٩١ رقم ٥ ، وانظر ما جاء أيضاً في المقابلة بين السبأى الشيعى المتمصب (من أنصار عبد الله بن سبأ) والمرجى : ابن سعد ج ٦ ص ١٩٢^(٣) . وهذه المعارضة ستبقى حتى العهد الذى لا يكون فيه لعقائد الرجئة سوى أهمية نظرية تاريخية كما جاء في كتاب البيان للجاحظ (طبعة القاهرة سنة ١٣١١ - ١٣ ج ٢ ص ١٤٩ من النهاية) . ومن هجم لبعض الشيعة الروافض .

(١) جاء في هذا الموضع : (وتوفي غارب بن دينار في ولاية خالد بن عبد الله القسرى ، وذلك في خلافة هشام بن عبد الملك ، قال وله أحاديث ولا يحتجون به ، وكان من الرجئة الأولى ؛ الذين كانوا يرجون علياً وعثمان ، ولا يشهدون بإيمان ولا كفر) .

(٢) ... كنت مع بريدة الأسلمي بسجستان ، فجعلت أعرض بعلى وعثمان وطلحة والزبير لاستخرج رأيهم ، قال ... قوم سقت لهم من الله سوابق ؛ فإن يشأ يغفر لهم بما سبق لهم فعل وإن يشأ يعذبهم بما أحدثوا فعل ؛ حسابهم على الله) .

(٣) عن أبي المنجاب البصرى أن رجلاً كان يأتي إبراهيم النخعي فيتعلم منه فيسمع قوماً يذكرون أسراً على وعثمان ، فقال أنا أنعم من هذا الرجل وأرى الناس مختلفين في أسر على وعثمان ؛ فسأل إبراهيم النخعي عن ذلك ، فقال : أنا بسبأى ولا مرجئى) .

إذا المرجى سرك أن تراه يموت بدائه من قبل موته
فجدد عنده ذكرى على وصل على النبي وآل بيته
(٢١) في الأغاني ج ٢٠ ص ١٠٦ ما بين بوضوح حكم الخوارج ، الأتقياء التمعنين ،
على الخلفاء المؤمنين . هؤلاء الأتقياء المتشددون كانوا يقتلون شرقتة كل رجل يروى
حديثاً يحذر فيه الناس من القيام بالثورة ويحذ الطاعة السلمية ، ابن سعد ج ٥ ص ١٨٢
(٢٢) هذا لا يتناقى مع ما ذهب إليه « فان فلوتن » في الإرجاء ، مجلة المستشرقين
الألمانية م ٤٥ ص ١٦١ وما بعدها .

(٢٣) ابن خلسكان طبعة مؤسسة رقم ١١٤ (بشر الميرسي)^(١) .
(٢٤) في موضوع الخلافات بين أهل السنة (كالأشاعرة والحناف) في هذه
المسألة انظر « ف . كرن » : « أبحاث معهد دراسات اللغات الشرقية » السنة
١١ سنة ١٩٠٨ ج ٢ ص ٢٦٧ ومما هو جدير بالملاحظة الحديث الذي أورده ابن سعد
ج ٤ ق ٢ ص ٩٢ وهو عن صحابي عرض لنظرة « زيادة الإيمان وتقصانه »^(٢) .
(٢٥) وأخيراً يمكن أن يطلق بحق اسم المرجئة على الجماعات الإسلامية التي
تعتبر أن المبدأ الأساسي في الإسلام هو الإيمان بآله واحد ولكنهم يهملون الفرائض
فاحتقار « العمل » هو أخص ما يميزهم . ويطلق المقدسي (الذي كتب في سنة ٣٧٥ هـ
سنة ٩٨٥ م) هذا الاسم على المسلمين الإسميين الذين شاهدتهم في إقليم دومانة والذين
ذكر عنهم أنه ليس في بلادهم مساجد ، فهم ينفذون أحكام الإسلام ، قانعين بالتوحيد
وبتسديد ما عليهم من الضرائب للحكومة^(٣) . (المقدسي : أحسن التقاسيم . المكتبة
الجغرافية العربية طبعة دي غوييه م ٣ ص ٣٩٨) .

(١) « أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف الحنفي ، إلا أنه اشتغل بعلم الكلام ، وحرد القول
بخلق القرآن ، وحكى عنه في ذلك أقوال شذيمة . وكان مرجئاً ، وإليه تنسب الطائفة الميرسية
من المرجئة . وكان يقول إن السجود للشمس والقمر ليس بكفر . ولكنه علامة الكفر . »
(٢) هذا الحديث هو ما رواه ابن خاشة قال : (إن الإيمان يزيد وينقص ، فقليل أنه
وما زيادته وما نقصانه ؟ قال . إذا ذكرنا الله وخشيته فذلك زيادته ، وإذا غفلنا ونسينا
فذلك نسيانه) .

(٣) عبارة المقدسي هي . (... وهم قوم مرجئة بلا خلاف ؟ لا يقتلون من جنابة ، ولا
رأيت في قراهم مساجد . وجرت بيني وبينهم مناظرات ، فقلت : ألا يفركم المسلمون وأنتم تتفقدون
هذا المذهب ؟ قالوا . ألسنا موحدين ؟ قلت . كيف ! وقد أنكركم فرائض ربكم ، وعطاكم
الشريعة ! قالوا . إنا نذعن إلى السلطان في كل سنة أموالاً جمة) .

(٢٦) مسند أحمد (جابر) . وقد استشهد به ابن قيم الجوزية في كتاب الصلاة وأحكام تاركها (القاهرة طبعة النعسانى سنة ١٣١٣) ص ٤٦ .

(٢٧) الترمذى ج ٢ ص ٢٦١ من النهاية . ومن الأدعية المستحبة كثيراً دعاء مطلقه : « اللهم لا تكلنا إلى أنفسنا فنعجز » . وقد أورد بهاء الدبلى العالمى فى الخلاة (القاهرة سنة ١٣١٧) ص ١٢٩ طائفة كبيرة من الأدعية المشابهة لهذا .

(٢٨) من أمثال صيغ هذه « البراءة » أو القسم يوجد فى مروج الذهب للمصمودى . ج ٦ ص ٢٩٧ ، وفى تاريخ اليعقوبى طبعة هوتسهاج ٢ ص ٥٠٥ ، ٥٠٩ والفخرى لابن الطقطقى طبعة أفرت ص ٢٣٢^(١) .

(٢٩) أرى الآن أنى أشارك كارادى قو فى هذه الفكرة التى ذكرها فى كتابه : « دين الإسلام » (باريس سنة ١٩٠٩) ص ٦٠ .

(٣٠) محمد « ليهوبرت جريعة » م ١ ص ١٠٥ وما بعدها (مونستر سنة ١٨٩٥) .

(٣١) الخصائص الأساسية لتاريخ الحضارة فى البلاد الإسلامية لألفردفون كرىمر (ليبزج سنة ١٨٧٢) ص ٧ وما بعدها .

(٣٢) انظر فوق ذلك مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٧ ص ٣٩٨ :

(٣٣) الأمبراطورية العربية وسقوطها « فلهوزن » ص ٢١٧ ، ٢٣٥ . ويملل « فلهوزن » هذا الموقف بواث سياسية وليست اعتقادية ، يروى القدرية أن الحسن البصرى بعث لعبد الملك والحجاج برسائل حاول فيها هذا الورع أن يقنع الحكام الأمويين بسخف أخذهم بمبدأ الجبر . انظر أيضاً أحمد بن يحيى : كتاب الملل والنحل (طبعة ت . و . أرنولد - « المعتزلة » - ليبزج سنة ١٩٠٣) ص ١٢ وما بعدها .

(٣٤) مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٧ ص ٣٩٤ ، وبها أيضاً ٦٠ ص ٢٥ أشعار

جبرية للفرزدق جديدة بالملاحظة .

(١) جاء فى الفخرى أنه لما أمن الرشيد يحيى بن عبد الله وأطلقه سعى به لدى الرشيد رجل من آل الزبير بن العوام بأنه لا يزال يدعو إلى نفسه ، فجمع بينهما ، فأراد الزبير أن يحلف بالله الطالب الثالب أنه صادق ، فقال له يحيى دع هذه ، ولكن احلف عين البراءة ، وهى عين عظمى صورتها أن يقول عن نفسه : (برى من حول الله وقوته ، ودخل فى حول نفسه وقوته إن كان كذا وكذا) خلف بيد ارتياح وتردد ، فلما خرج من المجلس حتى ضرب برجله ومات .

- (٢٥) الأغاني ج ١٠ ص ٩٩ .
- (٢٦) المعارف لابن قتيبة ص ٢٢٥
- (٢٧) الإمامة والسياسة ج ٢ ص ٤١
- (٢٨) ابن سعد ج ٦ ص ٢٣٦ ويعد بعض الرواة أن محمد بن الحنفية أول من عبر عن فكرة الإرجاء (ابن سعد ج ٥ ص ٦٧) .
- (٢٩) عن مدلول كلمة « معتزلة » انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٤١ ص ٣٥ هامش ٤ . وانظر أيضا ابن سعد ج ٥ ص ٢٢٥ ؛ ففي هذا الموضع من ابن سعد استعملت كلمة معتزلي كمرادف لكلمة « عابد » و « زاهد » ، فالاعتزال صفة يوصف بها الزهد . وقد عُرِّبت كلمة « فريسي » (ومعناها الذي ينزوي) إلى كلمة « معتزل » . وذلك في ترجمة عربية قديمة للعهد الجديد (مطبوعة سنة ١٢٣٣) وهي ذات أصل نسطوري (مجلة المشرق م ١١ ص ٩٠٥) .
- (٤٠) أحدث من هذا ، كتاب هنري جالان : « بحث في المعتزلة ، العقليون في الإسلام » (جنيف سنة ١٩٠٦) .
- (٤١) انظر ترجمته في كتاب « المعتزلة » بقلم « ت . و . أرنولد » ص ١٨ .
- (٤٢) المحاسن للبيهقي طبعة شوكتي ص ٣٦٤ . أما صفة الزهد ففي كتاب « أرنولد » السابق الذكر ص ٢٢ .
- (٤٣) وإلى القرن الرابع كانت صفة الزهد لاتزال من صفات المعتزلة : ياقوت طبعة « مرجوليوث » ج ٢ ص ٣٠٩ (١) .
- (٤٤) كريمر : « تاريخ الحضارة في الشرق في عهد الخلفاء » ج ٢ ص ٢٦٧ .
- (٤٥) الحيوان للجاحظ ج ٣ ص ١٨ (وعن الشكاك انظر ج ٦ ص ١١) . وقد تأثرت مثل هذه المبادئ على رأى الغزالي ، الخالف لوجهة نظر المعتزلة . ويتجلى أثرها في عبارته : « ميشلو بيسبق لوبيماين » ، أى أن كل من لا يشك لا يستطيع أن يبحث وأن ينظر بطريقة عقلية (موزني صدق طبعة عبرية — جولدنثال) . والأصل
-
- (١) فقد جاء فيه في الحديث عن إسماعيل بن عباد : « ... فدخل عليه شيخ من زهاد المعتزلة . عرف بعبد الله بن إسحق) .

العربي لمبارة الغزالي هذه استشهد به ابن طفيل في كتابه : « حي بن يقظان »
(طبعة جوتييه بالجزائر سنة ١٩٠٠) ص ١٣^(١) .

(٤٦) شرح الفقه الأكبر للهاريدى (حيدر آباد سنة ١٣٢١ ويشك كثيراً
في صحته نسبته لمؤلفه) ص ١٩ .

(٤٧) الحيوان للجاحظ ج ٦ ص ٩٥ . ويقابل هذا النشاط العقلي الحر ، التقليد
والتقليد بالمعادات والأفكار الموروثة ، وهو الغالب على العقول المتوسطة (ص ٩٦)

(٤٨) انظر دلالة الحائرين لابن ميمون ج ١ ف ٧٣ مطلب ١٢ وعن شك
المتكلمين انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٢ .

(٤٩) كتاب جوهر النفس (بالألمانية) ص ١٣ هوامش ٤ ، ٥ وما بعدها .

(٥٠) مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازى ج ٥ ص ٣٠١ طبع المطبعة الأزهرية .

(٥١) تاريخ دمشق لابن عساكر كراسة ٣٤٠ مخطوطة لاندريج ، الموجود .

حالياً بمكتبة جامعة « بيل » - « نيوهيثن كينكتي » .

(٥٢) للمتكلم الحنبلى موفق الدين عبد الله بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠ هـ .

سنة ١٢٣٣ م كتاب « ذم التأويل » ، ومنه نسختان خطيتان اقتنتهما مكتبة الجمعية
الآسيوية للبنغال (قائمة المخطوطات العربية والفارسية المقناة سنة ١٩٠٣ إلى سنة ١٩٠٧

رقم ٧٩٥،٤٠٥ ، ويكمل ما بكتاب بروكلمان ج ١ ص ٣٩٨ في هذا العدد) وابن تيمية

(انظر عنه القسم السادس) في كتاباته المختلفة يورد الكثير من الحجج لدحض

تأويل المتكلمين ، ويرسم له حدوداً يتسنى معها استخدامه تبهماً لما جاء في السنن

والآثار ؛ (مثل تفسيره لسورة الإخلاص ص ٧١ وما بعدها ، ورسالة الإكمال

في التشابه والتأويل في مجموعة الرسائل الكبرى (القاهرة سنة ١٣٢٣) ج ٢ .

(٥٣) أبو معمر الهذلى المتوفى ببغداد سنة ٢٣٦ هـ سنة ٨٥٠ م تذكرة الحفاظ

ج ٢ ص ٥٦ .

(١) يريد قوله : (ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك
نقماً ؛ فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى في العمى والعمية) نقول
وقد كان المؤلف غنية عن هذا الدوران ، في سبيل الاستشهاد على الشك وقيمه عند الغزالي ، بما
جاء عن ذلك في كتابه (المنقذ من الضلال) مما سجل به سبقه (لديكارت) فيلسوف الشك المعروف ..

- (٥٤) أحمد بن حنبل والحنلة (بالإنجليزية) (لیدن سنة ١٨٩٧) ، وانظر أيضاً
مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٢ ص ١٥٥ وما بعدها .
(٥٥) دراسات إسلامية ج ٢ ص ٥٩ .
(٥٦) الشهرستاني طبعة كيورتن ص ٦٨ .
(٥٧) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٨ .
(٥٨) كتاب الإبانة عن أصول الديانة (حيدرآباد سنة ١٣٢١) ص ٤١ .
(٥٩) توجد بيانات مقنعة مفصلة في مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٢ ص ١٥٨
وهوامشها ، ومقدمتي لكتاب محمد بن تويرت (الجزائر سنة ١٩٠٣) ص ٦١ — ٦٣ ،
٧١ — ٧٤ .

- (٦٠) الشهرستاني طبعة كيورتن ص ٥١ .
(٦١) الأحكام السلطانية للماوردي طبعة إنجييه ص ٦١ وما بعدها . والإمام
الشافعي لا يفرق بين المنطقتين : دار الإسلام ودار الحرب ؛ وعن المسائل المترتبة على
هذا الرأي تنشأ الخلافات التي تفرق بين الشافعي والمذاهب الأخرى : انظر أيضاً
كتاب «تأسيس النظر» لأبي زيد الدبوسي (القاهرة — ليس به تاريخ الطبع) ص ٥٨
(٦٢) «المعتزلة» بقلم «ت . و . أرنولد» ص ٤٤ ، ٥٧ .
(٦٣) عن العنوان انظر هامش رقم ٥٨ .
(٦٤) م . شريتر «في تاريخ الأشاعرة» أعمال المؤتمر الدولي الثامن للمستشرقين
ق ١ حرف ١ ص ١٠٥ .

- (٦٥) وفي «المجادة» الربانية ذكرت الفكرة القائلة بأن المسائل الشرعية
تدرس ويتناقش فيها مناقشات جدلية : باب پيراهيم ١٥٠ ، خجيجة ١٥ ب ،
ج ٦ ب ؛ وإن الله تعالى يسنن بفحص الخلافات في الرأي بين فقهاء القانون الرباني
وأنه تعالى يفحص الشريعة ويستوعبها . والفكرة الأخيرة ترد كثيراً في (سيدر
إلياهو رباً) طبعة فريدمان — فينا سنة ١٩٠٠) ص ٦١ قبل آخرها .

- (٦٦) مسند أحمد ج ٤ ص ٦٦ .
(٦٧) الموطأ (طبعة القاهرة) ج ١ ص ٣٨٥ . وقد استشهدت بأمثلة أخرى
عن التأويل في كتابي عن الظاهرية ص ١٦٨ وقد صنف حسن بن علي الأهوازي

المتوفى بدمشق سنة ٤٤٦ هـ سنة ١٠٥٥ م كتاباً جمع فيه من الأحاديث عما يؤيد التجسيم والتشبيه في أغلظ صورة له ، انظر في هذا الصدد ياقوت طبعة مرجوليوث ج ٢ ق ١ ص ١٥٣ . انظر أيضاً البخارى ، كتاب التوحيد رقم ٣٥ . (٦٨) وفي رواية لابن سعد ج ٦ ص ٢٧ كلمة « يهبط » وفي نهايتها : حتى إذا طلع الفجر ارتفع (١) .

(٦٩) حاول الفقهاء أن يأتوا بتأويلات أخرى ، لحذف ما يشتمل عليه هذا النص من تجسيم ؛ وقد أوردها مرتبة أبو محمد بن السيد البطليوسى في كتابه « الإنصاف » (طبعة عمر المحمصانى - القاهرة سنة ١٣١٩) ص ١٢٠ وما بعدها (وهذا الكتاب على جانب كبير من الأهمية لدراسة المسائل التى نعالجها هنا) . وانظر كتاب المدخل لمحمد العبدرى (اسكندرية سنة ١٢٩٣) ج ٢ ص ٢٥ وما بعدها (٢) ، وقارن أيضاً طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ١٣٥ (٣) .

(٧٠) البخارى كتاب التفسير رقم ٢٦٤ (الأحاديث الخاصة بسورة « ق » آية ٣٠ ، وكتاب التوحيد حديث رقم ٧) طبعة يونيبول ج ٤ ص ٤٤٨) ، وكذلك النهاية لابن الأثير ج ١ ص ١٤٢ مادة (ج ب ر) .

(٧١) انظر بصدد هذا العبارة الحاسمة الواردة في كتاب معالم أصول الدين لفخر الدين الرازى الباب الأول المسألة العاشرة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ٩) ، فالمؤلف يمد أن عدد العناصر الذاتية التى تشتمل عليها البراهين النقاية المبنية على الروايات يقول : « وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل العقلية ظنية وأن العقلية قطعية

(١) النص كاملاً هكذا : « بن ثوير قال : سمعت رجلاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له أبو الخطاب ، وسئل عن الوتر ، قال : أحب أن أوتر نصف الليل ؛ إن الله يهبط من السماء السابعة إلى السماء الدنيا ، فيقول هل من مذهب ؟ هل من مستغفر ؟ هل من داع ؟ حتى إذا طلع الفجر ارتفع »

(٢) يشير إلى ما جاء فيه من نهى الإمام مالك عن التحديث بما جاء من اعتزاز العرش ابن سعد بن معاذ وما روى من أن الله خلق آدم على صورته... لما فى ذلك من التنزيه . كما يشير إلى تأويل العلماء لهذا الحديث ولآية الاستواء ولما قبل من اعتزاز العرش ونحو ذلك بما يؤم التجسيم أو التشبيه .

(٣) يريد ما رواه ابن خزيمة من « أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يضرب وجه رجل فقال : لا تضرب على وجهه فإن الله خلق آدم على صورته .

والظن لا يمارض القطع ». والأساس في علم الكلام هو دائماً أن « الدلائل العقلية لا تفيد اليقين » الموافق للأبيجى والجورجاني (طبعة استامبول سنة ١٢٣٩ هـ) ص ٧٩ .

(٧٢) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (القاهرة — ليس به تاريخ الطبع ولكنه مطبوع بعد وفاة المؤلف سنة ١٩٠٥) ص ٥٦ .

(٧٣) « شريتر » : إيضاحات لتاريخ الحركات اللاهوتية في الإسلام (ليزج سنة ١٨٩٩) ص ٦٤ — ٧٥ ، انظر أيضاً مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٢ ص ٥٢٨ — ٥٣٩ .

(٧٤) كما جاء في « العقيدة الحموية الكبرى » لابن تيمية : مجموعة الرسائل ج ١ ص ٤٦٨ في آخرها .

(٧٥) طبقات السبكي ج ١ ص ٢٤١^(١) .

(٧٦) وضع أبو سليمان الخطابي البُستى (المتوفى سنة ٣٨٨ هـ سنة ٩٩٨ م) المحدث الشهير كتاباً اسمه الغنية عن الكلام وأهله طبقات السبكي ج ٢ ص ٢١٨ .

(٧٧) علينا أن نشير لدراسات « س . هوروتز » في كتابه : « في أثر الفلسفة اليونانية في نمو الكلام وتطوره » (بالألمانية) ، إذا أدرنا الوقوف على المصادر الخاصة بفلسفة الطبيعة وما وراء الطبيعة عند المعتزلة (برزلاو سنة ١٩٠٩) . انظر أيضاً ملاحظات « م . هورتن » في جريدة الآداب الشرقية م ١٢ ص ٣٩١ وما بعدها . والكتاب الحديث لنفس هذا الكاتب وهو : « المسائل الفلسفية في اللاهوت النظرى في الإسلام » (بون سنة ١٩١٠ . « النهضة والفلسفة » ج ٣) .

(٧٨) كتاب الحيوان ج ٢ ص ٤٨

(١) يريد ما حدث به أبو إبراهيم المزني قال : « كنت يوماً عند الشافعى أسأله عن مسائل بلسان أهل الكلام ، قال فجعل يسمع منى وينظر إلى ثم يجيبني عنها بأحضر جواب ؛ فلما اكتمت قال لى . بابني أهلك على ما هو خير لك من هذا ؟ . قلت نعم ، فقال بابني ! . هذا علم إن أنت أصبت فيه لم تؤجر وإن أنت أخطأت فيه كفرت ؛ فهل لك في علم إن أصبت فيه أجزت ، وإن أخطأت لم تأثم ؛ قلت وما هو ؟ قال : الفقه . فليزمته وتعلمت منه الفقه ودرست عليه » .

- (٧٩) المواقف طبعة استامبول ص ٤٤٨ .
- (٨٠) انظر س . « هوروفنز » في كتابه السابق ص ١٢ ، و « هورتن » في مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٣ ص ٧٨٤ وما بعدها .
- (٨١) انظر هامشي رقم ٤٨ ، ٤٩ السابقين .
- (٨٢) دلالة الخازن لابن ميمون ج ١ ف ٦٩ في النهاية .
- (٨٣) الجورجاني على المواقف ص ٥١٢ .
- (٨٤) الفتاوى الحديثية لابن حجر الميمني (القاهرة سنة ١٣٠٧) ص ٣٥ .
- (٨٥) في إتحاف السادات المتقين (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢) ج ١٠ ص ٥٣ .
- (٨٦) المواقف ص ٥٠٦ .
- (٨٧) إن الحجيج والبراهين الخاصة بدحض مبدأ الغلبة جمعها السنوسي (حوالى نهاية القرن الخامس عشر الميلادى) في كتابه « المقدمات الاعتقادية » الذى نشره « ج . د . لوسيانى » مع ترجمة فرنسية (الجزائر سنة ١٩٠٨) ص ١٠٨ — ١١٢ . والسنوسى فى العقائد السنية ، قد انفرد لنقض مبدأ الغلبة كتاباً خاصاً ، وذلك كما يدل عليه ثبت مؤلفاته (فى « تراجم علماء المسلمين بالجزائر » ج ١ ص ١٨٥) ؛ وقد دفع فيه بالحجج الدامغة والبراهين القاطعة القائمة فكرة الغلبة وفعل المال الأزلية » .

حواشي القسم الرابع

الزهد والتصوف

- (١) ابن سعد ج ١ ق ١ ص ١٤٥ .
(٢) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٧٧ .
(٣) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٥٨ .
(٤) انظر مقال « الأعمال اليدوية عند العرب » في مجلة « *Globus* »
مجلد ٦٦ رقم ١٦ .
(٥) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١١٧ .
(٦) تهذيب النوى ص ٢١٧ ؛ وانظر أيضاً سميد بن السيب ص ٢٨٤ ؛
وقارن ابن سعد ج ٥ ص ٣٠٥ و « لامانس » في كتابه : « دراسات عن حكم
الخليفة معاوية » قد أورد أمثلة قوية في دلالتها من وجوه أخرى ، ج ١ ص ١٤٨ ؛
١٥٢ هامش نمرة ٥ ؛ ١٦٥ وما بعدها ؛ ١٧٧ ؛ ٢٣٣ وما بعدها (= « مجموعة
بيروت » ^(١) ج ٢ ص ٢٠ ؛ ٤٤ ؛ ٥٧ وما بعدها ؛ ٦٩ ؛ ١٢٥ وما بعدها) .
وانظر أيضاً مروج الذهب للمسعودي ج ٤ ص ٢٥٤ وما بعدها .
(٧) « خوليات الإسلام » لكايتاني ج ٢ ص ٣٩٩ ، ٤٠٥ ، ٤٤٣ .
(٨) المصدر نفسه ص ١٠٨٠ وما بعدها .
(٩) ابن سعد ج ٥ ص ٥٠ ^(٢) وانظر أيضاً البواعث المتعددة لاجر الحربية ،

Mélanges Beyrouth. (١) .

(٢) النص الذي يستشهد به المؤلف هو : (عن إبراهيم بن يحيى بن زيد بن ثابت قال : يقول
محمد بن عمرو يومئذ رافعاً صوته يا معشر الأنصار ! اصدقوهم الضرب فإنهم قوم يقاتلون على طمع
الدنيا وأتم قوم تقاتلون على الآخرة ؛ قال ثم جعل يحمل على الكنيبة منهم فيفضها حتى قيل) .
قول : ذلك كان يوم الحرة ، ووصف ابن عمرو لخصومه بأنهم يقاتلون على طمع الدنيا ،
يعتبر في الحق رأى خصم في خصمه ، فلا يكون من العدل اعتباره معبراً عن الحق في نفسه ؛ وإذا
فلا يكون دليلاً للمؤلف على ما ذهب إليه .

ونقد « نولدكه » لكتاب « كاتاني » في W. Z. K. M. (١) م ٣١ ص ٣٠٥ .
(١٠) تهذيب النووى . ص ٣٦٢ .

(١١) المصدر نفسه ص ٥١٩ . والحديث رقم ٣٦ في كتاب الجهاد بالبخارى له أهمية كبيرة ؛ إذ فيه يبدى النبي قلقه من أجل « طيبات الدنيا وممتع العالم » التى سيصيبها المؤمنون من بعده ، وإن كان يسكن من هذا القلق ما يرجى من أن هذه الكنوز التى سينالونها ستنفق فى الأعمال الصالحة .

(١٢) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٦ (٢) .

(١٣) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٩ . وكان أبو الدرداء يقول : « إن ذا الدرهم يوم القيامة أشد حساباً من ذى الدرهم » . (ابن سعد ج ٦ ص ٣٠٠) .

(١٤) ابن قتيبة : عيون الأخبار ص ٣٧٥ .

(١٥) انظر أيضاً ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٢٥ .

(١٦) ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٩ وما بعدها ، روايات مختلفة . (وقاعدة النبي هذه تنسب لهذا أو ذلك من الصحابة حسب الروايات ؛ مثلاً لعثمان بن مظعون : ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٨٧ ؛ أو لعبد الله بن عمر : Muh. Stud. (٣) ج ٢ ص ٣٩٦ هامش رقم ١) . والرواية الخاصة بابن عمرو تفترض سبق جمع القرآن ؛ مادام عبد الله كان يرغب فى تلاوته كله مرة كل يوم ، غير أن النبي رأى كفاية تلاوته كله مرة كل شهر أو على الأكثر فى عشرة أيام أو ستة (وانظر فى ابن سعد ج ٦ ص ٤٩ ، ٥٨ ، ٦٠ مثلاً لبعض الأتقياء الذين كانوا يقرءون القرآن كله فى خمسة وستة وسبعة أيام ، وأنه فى رمضان كان من المعتاد أنه يتلى كله كل ليلتين) . وقد نجد فى ملاحظة ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ١١ بأن عبد الله بن عمرو كان يعرف

(١) مجلة « فينا » لمعرفة الشرق .

(٢) يريد ما رواه أبو ذر ، قال : (قال النبي صلى الله عليه وسلم كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يستأثرون بالنبي ؟ قال ، قلت : إذن والذى بعثك بالحق أضرب بسيفي حتى ألحق بك ؛ فقال : أفلا أدلك على ما هو خير من ذلك ! اصبر حتى تلقاني) وعن زيد بن وهب قال : مررت بالربذة فإذا أنا بأبى ذر ، قال فقلت ما أتراك مترك هذا ؟ قال : كنت بالشام فاختلفت أنا ومعاوية فى هذه الآية (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله ، وقال معاوية نزلت فى أهل الكتاب ؛ قال فقلت نزلت فىنا وفيهم ؛ قال فكان بيني وبينه فى ذلك كلام ...) .

(٣) (دراسات إسلامية) .

القراءة بالسريانية مما قد يدل على الأثر المسيحي في ميوله الزهدية .

(١٧) مسند أحمد ج ٢ ص ٦٤ (لا صام من صام الأبد) .

(١٨) السوردي : أعلام النبوة (القاهرة سنة ١٣١٩ هـ) ص ١٥٣ .

(١٩) « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٣٩٥ .

(٢٠) أسد الغابة ج ٥ ص ١٣٢ ؛ وانظر أيضاً ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ١٧ . وعن موضوعه وسياق هذا القول انظر الأحاديث التي أوردها « ج . هوروتز » في « آثار المسرح الأغريق في الشرق الشرق » *Spuren griechischer Mimen im Orient* (برلين سنة ١٩٠٥) ص ٧٨ — ٧٩ .

(٢١) هذه هي دائماً فكرة السنة التي تُنشر بتجديد الحياة الزوجية : والعزوبة مخالفة للسنة ، والرهبانية ترجع إلى البدعة (انظر القسم السادس) . ابن سعد ج ٥ ص ٧٠ ؛ الراهبانية المبتدعة : ابن قتيبة في « عيون الأخبار » ص ٣٧٥ (ج ٤ ص ١٨ طبعة دار الكتب) . وانظر أيضاً *Muh. Stud.* ج ٢ ص ٢٣ هامش رقم ٣ ؛ والزاهد العازب رغم ورعه وتقواه يُلام من ناحية أخرى لأنه تارك للسنة (اليافعي : روض الراحين ، ص ٢٨ من طبعة القاهرة عام ١٢٩٧ هـ) .

ومما يسترعى الانتباه كثيراً أن عبد الله بن عمر — الذي لولا هذا لُعدَّ المثل الأعلى للاستمسك بالسنة — اعترم في مبدأ أمره أن يعيش عيشة العزوبة (ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٢٥) . وأورد ابن الجوزي عن الصحابي أبي هريرة كلمة أسيء فهمها بقول فيها إنه لو لم يبق له في الدنيا إلا يوم واحد لم يحب إلا أن يلاق الله متزوجاً ، لأنه سمع النبي يقول : « شراركم عُزَّابكم » . وهذه العبارات ، وإن كان علم مصطلح الحديث لا يعلِّمها صحيحة ، إلا أن ما ترى إليه مسلم به ، وبمقتضاها لا يرى المسلمون العزَّاب أهلاً للإمامة في الصلاة^(١) (مجلة العالم الإسلامي (بالفرنسية) م ٥ ص ٣٢) .

ويجب ملاحظته أن تستبعد دائماً في هذه الناحية مما فُسِّح الفرض من الحياة الزوجية في نظام الزهد في الإسلام (انظر المعلومات والحقائق التي جمعها « لامانس » في كتابه « معاوية » ص ١٦٥) والأمثلة المستخرجة من قصص الأولياء في كتاب :

(١) غير صحيح أن العازب ليس أهلاً للإمامة في الصلاة ، بل قد يكون مفضولاً بالنسبة للغيره .

« الجزائر الخرافية » *L'Algérie légendaire* . للأستاذ « روميلييه »
C. Vrumelct ، طبع الجزائر عام ١٨٩٢ م ص ٤٣٦ ، ٤٤٢ .

ومن الهام جداً في هذا الموضوع الرجوع إلى طبقات السبكي ج ٣ ص ٢٨٩ ،
حيث نعرف ما دعا به الله في التكملة رجل معروف بالزهد^(١) . وقارن بذلك الحقائق
الشقيقة في كتاب « المرابطون *Les Marabouts* » للأستاذ « دوتيه E. Duotté »
(باريس سنة ١٩٠٠ م) ص ٨٤ وما بعدها ، وبحث « تقدس الأولياء السامعين في
أفريقية الشمالية وخاصة في مراكنش » للأستاذ مونتيه — E. Montet ، جنيف عام
١٩٠٩ م ، في الكتاب « اليوبيل » للجامعة جنيف ص ٣٩ ، ٦٦ .

(٢٢) والمبررات ذكرتها في مقال « الزهد في عصور الإسلام الأولى » بمجلة
تاريخ الأديان (بالفرنسية) عام ١٨٩٨ م ، م ٣٧ ص ٣١٤ وما بعدها .
(٢٣) دراسات إسلامية ج ٢ ص ٣٩٤ .

(٢٤) مخطوطات « جوتا » العربية رقم ١٠٠١ ورقة ٩٣ .

(٢٥) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٩ ، وهو يعطى بيانات قوية في دلالتها .

(٢٦) انظر فيما سبق مجلة تاريخ الأديان م ٢٨ ص ٣٨١ .

(٢٧) إن الحديث رقم ٣١ في الأربعين النووية اشتمل على تعليم هام للنبي ،
وهو : « جاء رجل للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ! دُلّني على عمل إذا
عمَلته أحبني الله وأحبني الناس ، فقال : ازهد في الدنيا يُحببك الله ، وازهد فيما سِوى
الناس يحبك الناس » . وهذا الحديث لم يخرججه إلا ابن ماجه في سننه ، وهذا
ما يثبت أنه في القرن الثالث للهجرة لم يكن قد اعترف بصحة صدره عن الرسول .

(٢٨) الجاحظ ، *Tria Opuscula* ، طبعة فان فلوطن ص ١٣٢ وما بعدها .

(— ص ١٢٥ من الرسائل طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ) ، رى أهمية خاصة لطبيعة
النبي الميالة إلى المزاح . وقد ألف الزبير بن بكار (المتوفى عام ٢٥٦ هـ / ٨٧٠ م ،
مبحثاً في مزاح النبي (الفرست ص ١١٠) ، وقد اقتبس منه القسطلاني في شرحه .
للبخاري ج ٩ ص ٥٠٠ .

(١) يريد أبا الحسن الاستراباذي الذي سأل الله في التكملة كمال القدرة على قراءة القرآن وإنجاز
النسوان ، فاستجيب له الدعوتان .

(٢٩) انظر أيضاً تولدك وشقلى *Geschichte des Korans* ^(١) ، ص ١٧٠ هامش . ونجد معلومات هامة جداً في كتاب « الجواب الكافي » لابن قيم الجوزية ص ١٧١ طبع القاهرة (دون تاريخ الطبع) .

(٣٠) لقد كان لابن سعد مثلاً غرض يرمى إليه حين يخصص في البيانات التي أكدها عن أبي بكر ثلاث صفحات كاملة (ج ٣ ق ١ ص ١٣٣ - ١٣٦) لكي يثبت ، معتمداً على وثائق عدة لا أهمية لها في ذاتها ، أن الخليفة الورع اعتاد أن يعنى بلحيته بوسائط التزين . (وهذه الناحية تعالج بإسهاب في تراجم بعض الصحابة الآخرين أيضاً) والمراد من هذا كله واضح كل الوضوح حينما يؤكد ابن سعد (ج ٣ ص ١٥٠) أن « أناساً من حتى قرائكم يزعمون أن خضاب اللحي حرام » وهكذا عورض هؤلاء الأتقياء بأحاديث قوية قاطعة . على أنه يوجد أيضاً أحاديث أخرى لتأييد وجهة النظر المعارضة (ابن سعد ج ٦ ص ٢٠١ ، ٢٣١ الخ) ^(٢) .

(٣١) ابن سعد ج ٣ ق ٢ ص ١٠٣ .

(٣٢) ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٢٩ ، ج ٦ ص ١٧ ^(٣) .

(٣٣) ابن سعد ج ٥ ص ٨٥ .

(٣٤) ارجع إلى بحث « هوبرت باننج - Hubert Banning » محمد بن الحنفية ، (إرلأنجن عام ١٩٠٩ م) ص ٧٣ ماحق ، وطعمه ، في المصدر نفسه ص ٦٨ ، فقد رغب أن يجد تعويضاً عن تنازله عن مطالبه لكي يشبع طعمه هذا .

(٣٥) إنهم يُسمون عادة بالقراء : أي الذين يقرءون القرآن . وذكرت الروايات أن فريقاً منهم كان في صحبة النبي ، واختصوا بأنهم كانوا يقضون نهارهم يستقون الماء .

(١) تاريخ القرآن .

(٢) يشير إلى ما رواه خزيمة بن عبد الرحمن قال : « إنه أدرك ثلاثة عشر رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما منهم أحد غير شيعي » . وما رواه الحكم بن عتيبة عن فضيل قال : « رأيت الحكم أبيش اللحية » .

(٣) يريد هذين الحديثين ؟ عن أبي رجاء الطاردي قال : « خرج علينا عمران بن حصين و طرف خمر لم نره عليه قبل ولا بعد ، فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله إذا أكرم على عبد نعمته يحب أن يرى أثر نعمته على عبد » ؛ أنبأنا أبو إسحاق قال سمعت أبا الأحوس يحدث عن أبيه قال : « أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وأنا قد شفت الهيبة فقال هل لك مال ؟ قلت نعم . قال فما مالك ؟ قلت من كل مال من الخيل والإبل والرقيق والنخ ، فقال إذا آتاك الله مالا فاعلم عليك » .

ويحتطبون للنبي ، (انظر أيضاً سفر يشوع الإصحاح التاسع ، أعداد ٢١ ، ٢٣ ، ٢٧) ،
ويلازمون الأعمدة ليلاً يتهجدون (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٣٦ ، ٢٨) ، وهذه الصفة
أطلقت بصفة عامة على الذين يزدرون الحياة الدنيا ويخصون أنفسهم للعمل الصالح
وحياة الزهد والتأمل ، انظر مثلاً ابن سعد ج ٦ ص ٢٥٥ : « فداود الطائي لا يشبه
القراء (والحديث هنا عن الزهاد عموماً) عليه قلنسوة سوداء طويلة مما يلبس التجار » .
ويستعمل أحرار الفكر أو ذوو النزعة الدنيوية كلمة « قراء » بمعنى سيئ .
إذ يطلقونها للدلالة على من يتظاهر بالتقوى رياءاً وسمعة .

واشتق من قرأ فعل « تقرأ » وتحذف فيه الهمزة ، فيقال « تقرأى » أى تنسك
ومال إلى حياة الزهد ، (أمالي القائل ج ٣ ص ٤٧) ، ولما انقطع الانغوى الكبير
« أبو عمرو بن الأعلی » ، (أى لما تقرأى) ، أحرق ما كان قد جمعه من مواد اللغة ،
(الجاحظ في « أبحاث في فقه اللغة العربية » [بقلم جولد تسيهر] ج ١ ص ١٣٩) ،
وذلك مثلاً صنع داود الطائي الذي ذكرناه آنفاً ، فإنه « لما تمهد » أى أصبح عابداً
رغب عن كل العلوم ، حتى عن علم الحديث الذي كان نابغة فيه (ابن سعد ج ٦
ص ٢٥٥) .

(٣٦) ابن سعد ج ٦ ص ٢٠٢ ، وانظر أيضاً أبا إسرائيل هذا ، فقد ورد اسمه
في رواية تنهى عن الغلو في التزين عند الصلاة (ابن سعد ج ٦ ص ٢٣١) .

(٢٧) ابن سعد ج ٦ ص ١١١

(٣٨) ابن سعد ج ٦ ص ١٢٧ ، ١٣١ ، ١٣٣^(١) . ومما هو أقوى أيضاً في الدلالة
على هذه النزعة الباعث الديني لسكراهيته للشعر (ابن سعد ج ٦ ص ٥٣) . والمادة
الخاصة بمسروق بن الأجدع في ابن سعد كثيرة الإفادة من ناحية العلم بالطرق التي
تأكدت بها نزعة الزهد في ذلك العصر .

(١) من الأحاديث التي أشار إليها المؤلف هذان الحديثان : عن أني حيان التميمي عن أبيه قال :
« ماسمت الربيع بن خثيم يذكر شيئاً قط من الدنيا إلا أنه قال يوماً كم للقيم مسجد ؟ » ؛ وحدثنا
بكر ابن ماعز قال : « جاءت ابنة الربيع بن خثيم فقالت يا أبت ، أذهب ألعب ؟ فقال اذهبي فقولي
خيراً ؛ فلما أكرهت عليه قال له بعض القوم أتركها تذهب تلعب . قال لأحب أن يكتب علي اليوم
أنني أمرت باللعب » .

(٣٩) انظر تراجم الخلفاء الأولين والصحابة في طبقات الصوفية ، ونذكر أن « علياً » ، من بينهم خاصة ؛ هو النموذج لحياة الزهد ؛ وليس فحسب في تصوير الأشخاص المطبوعين على هذه الميول ، ولكن أيضاً في الذكريات الشفوية — تراجع خاصة أمالي القالي ج ٢ ص ١٤٩ . وإن تركنا جانباً الأقوال المفترضة ، فإن التحلية بصفات الزهد والورع ليست أمراً نادراً في التراجم ؛ ويمكننا أن نسوق مثلاً لذلك وصف اللحظات الأخيرة للصحابي معاذ بن جبل الذي غزاهم النبي ووكل إليه نشر الإسلام باليمن ، والوباء الذي عصف بسوريا قضى على الكثيرين من أفراد أسرته . لقد نسب إليه وهو يجود بنفسه أنه قال : « مرحباً بالموت ، مرحباً زائر حبيب جاء على فاقة ، اللهم إنك تعلم أنني كنت أخافك ، وأنا اليوم أرجوك ، إني لم أكن أحب الدنيا وطول البقاء فيها لكرى الأنهار ولا لغرس الأشجار ولكن لظناً الهواجر ومكابدة الساعات ومزاحمة العلماء بالركب عند خلق الذكر » . (تهذيب النووي ص ٥٦١) .

وأصحاب التراجم ، ذوي النزعة إلى الورع والتقوى ، أسبغوا على المجاهدين في الإسلام ما يكمل شجاعتهم وبطولتهم من صفات التقوى والزهد ، وهذا ما يميز مؤلفات الزهد حتى العصر الحاضر . وفي ذلك يذكر الياقبي ، في « روض الرياحين » ص ٢٨٥ ، أن نور الدين ملك الشام وصلاح الدين الأيوبي يشغلان أرفع المراتب في طبقات الأولياء ، كما كان على أيضاً .

(٤٠) أسد الغابة ج ٣ ص ٨٨ وما بعدها ؛ انظر عامر بن عبد القيس (١) .

(٤١) انظر ديوان الخطيب ، الطبعة التي أشرفت عليها ؛ ص ٢١٨ ؛ وإني أضيف للبيانات التي توجد به الأسماء التي أوردتها الجاحظ في كتاب « الحيوان » ج ٥ ص ١٤٥ ، ج ٦ ص ١٢١ . وهذا الموضوع نفسه عالجه شيخنا في مجلة المشرق م ١١ عام ١٩٠٨ م .

(١) يشير إلى عامر بن عبد القيس ، الذي كان زاهداً وأعيد أهل زمانه وأشدحم اجتهداً ، وقد سمي به إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه بأنه لا يأكل اللحم ولا ينكح النساء وأنه يظعن على الأئمة ولا يشهد الجمعة ؛ فأمره أن يسير إلى الشام ، فسار فقدم على معاوية الذي نبين له أنه سمي به باطلاً .

- (٤٢) انظر أيضاً بعض البراهين في مجلة تاريخ الأديان م ٢٨ ص ٣٨١ .
- (٤٣) وفي مجلة الشرق ، م ١٢ ص ٦١١ ، مثال لذلك . وانظر أيضاً « مونك - Munk » في كتابه بالفرنسية « دلالة الخائرين - Guide des égarés » ج ٢ ص ٣٠٤ رقم ٢ . وفي « حياة الحيوان » للدميرى ، ج ٢ ص ١٦٥ مادة عقرب ، أن أبواب السياحة مرادفة لأتواب الرهينة . معارضة بذلك لثياب العصر . ويقال مجازاً في هذا المعنى عن الغراب ، الذي ينظر إليه كأنه طائر الحداد الذي يكتسى في الخرائب والأطلال ريشاً أسود ، أنه يقوم بالسياحة - مجلة الجمعية الآسيوية للبنغال عام ١٩٠٧ م ص ١٧٦ .
- (٤٤) مذكرة عن كتابات الحارث المحاسبي أو مؤلف صوفي ، في أعمال المؤرخ الدولي الثالث لتاريخ الأديان - أ كسفورد عام ١٩٠٨ ج ١ ص ٢٩٢ وما بعدها .
- (٤٥) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٠٨^(١) .
- (٤٦) ورد عن عبد الله بن مسعود ، وهو أحد الصحابة المشهود لهم بالتقوى ، أنه امتنع عن كل صوم نافلة لأنه كان يقدم الصلاة على الصوم في الرتبة ، فالصوم يضعف الجسم فيضعف عن الصلاة (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٩) . وقد سبى ابن مسعود ، معضد ورفقاءه عن التعمد في الجبانات (ابن سعد ج ٦ ص ١١١) .
- (٤٧) الطبري ج ١ ص ٢٩٢٤ ، وأسد الغابة ج ٥ ص ٢٨٦ .
- (٤٨) ابن سعد ج ٥ ص ٢٢٥ .
- (٤٩) الطبرسي في كتابه : « مكارم الأخلاق » ص ٦٦^(٢) .
- (٥٠) وتوجد بيانات أوفى في هذه الناحية في مقال الذي استعنت به هنا : « مواد في تاريخ الصوفية وتطورها » في مجلة Z. K. M. عام ١٨٩٩ مجلد ١٣ ص ٣٥ وما بعدها .
- (٥١) هذه الموازنة استخدمت في معنيين : فضلاً عن ذلك الذي ورد في المتن (معبد النعم للسبكي ص ٢٢٤ ، وكذلك في اليافعي ص ٣١٥ نقلًا عن سهل التستري) .
-
- (١) هذه المرأة التي قالت ما قالت من الشفاء ابنة عبد الله .
- (٢) أتى الطبرسي في هذا الموضع بأحاديث كثيرة رفع فيها الرسول بن قبر النعم كثيراً للنعم الجسم نفعاً كبيراً .

ونعتر أيضاً على الصورة التي تطبق على المريد ؛ بأن يكون لأستاذه وشيخه كالخليفة في يدى الغاسل . أى يستسلم لإرادة الشيخ استسلاماً تاماً ، مثل عبد الكريم الرازى أحد مريدى الغزالى (طبقات السبكي ج ٤ ص ٢٥٨) .

والرأى الذى يذهب إلى أن التعبير المشابه لهذا ، والذي يوجد في نظم جماعة اليسوعيين ، مأخوذ في الأصل عن جماعات الصوفية قد أقره حديثاً « بونيه موري - Bouet-Maury » في بحثه . « الجماعات الدينية في الإسلام »^(١) الخ في أعمال المؤتمر الدولى الثالث لتاريخ الأديان ج ٢ ص ٣٤٤ . والأستاذ « ماكدونالد » (في صفحة ٢١٩ من كتابه الذى سيذكر فيما بعد هامش رقم ٦٣) يؤكد هذا الرأى الذى يذهب إلى أن جماعة اليسوعيين نشأت عن جماعات الطرق الصوفية . على أن احتمال تأثير التصوف الإسلامى في التصوف المسيحى قد قرره أيضاً حديثاً البارون « كارادى فو » ، وجعله أكثر احتمالاً من حيث وقوعه ، بحجج مستمدة من وقائع حدثت في تواريخ واحدة (مذهب الإسلام)^(٢) ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(٥٢) « الإحياء » للغزالى ج ٤ ص ٤٤٥ .

(٥٣) « خلاصة الأثر » للمصطفى ج ٣ ص ١٤٨ . وسفيان بن عيينة يقول: « فكرك

في رزق غد يكتب عليك خطيئة » الذهبى في « تذكرة الحفاظ » ج ٣ ص ٨ .

(٥٤) القشيري « الرسالة القشيرية في علم التصوف » (القاهرة سنة ١٣٠٤ هـ)

ص ٢٤٣ ؛ عبد القادر الجيلانى : « المغنية » (مكة سنة ١٣١٤ هـ ج ٢ ص ١٥١ ؛

يهاء الدين العاملى : « الكشكول » (بولاق سنة ١٢٨٨ هـ) ج ١ ص ٩٤ نقل عن السبكي .

(٥٥) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٤ ص ٣٩ .

(٥٦) ومن أقدم العصور القديمة للمثل الأعلى للزهد الصورة التى نجدوها في وصية -

موضوعة . - للنبي صلى الله عليه وسلم إلى أسامة بن زيد التى وصلت إلينا في روايتين : في

« اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة للسيوطى ج ٢ ص ١٦٦-١٦٧ ، والأخرى

في « رسائل إخوان الصفا » ج ١ ق ٢ ص ٩٨ من طبعة بومباى عام ١٣٠٦ هـ .

(٥٧) مجلة تاريخ الأديان م ٤٠ ص ١٧٧ .

(٥٨) الصوف هو لباس الفقراء كما هو لباس التائبين (عيون الأخبار عن ٣١٧، ص ٣٥٢) والمذنبون كانوا أيضاً يلبسون أردية من الصوف (ابن سعد ج ٨ ص ٣٤٨، والأغاني ج ٥ ص ١٨، ٢٠). وهنا نذكر أن أبا موسى الأشعري قال لابنه: «يا بني! لو رأيتنا ونحن مع نبينا صلى الله عليه وسلم إذا أصابتنا السماء وجدت منا ريح الضأن من لباسنا الصوف»، (ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٨٠) ومن هذا ينبغى أن يعرف طابع طريقة الزهد في الحياة في صحبة النبي.

(٥٩) انظر تولدك في Z. D. M. G. م ٤٨ ص ٤٧.

(٦٠) رباعيات جلال الدين الرومي. والمقتبسات التي وردت هنا أخذت من الترجمة المجرية لرباعيات «حضرة مولانا» (اسطنبول عام ١٣١٢ هـ) طبعة الجريدة الفارسية «اختر — Akhter»، والتي قام بها الأستاذ «اسكندر كجَل» (بودابست عام ١٩٠٧) وأبحاث الجمع العلمي المجرى، السلسلة الأولى مجلد ١٩ رقم ١٠.

(٦١) المرجع نفسه.

(٦٢) «وجودك ذنب لا يقاس به ذنب آخر» (عن سر الأسرار لعبد القادر الجيلاني ج ١ ص ١٠٥).

(٦٣) لقد قام أخيراً الأستاذ «ماكدونالد» بتحليل نفسى لحالات التصوف في كتابه: «الموقف الدينى والحياة فى الإسلام — The religious attitude and Life in Islam» (شيكاغو عام ١٩٠٩ م) ص ١٥٦ — ٢١٩.

(٦٤) «مثنوى ومعنوى» ترجمة «ا. ه. ه. هوينفيلد — E. H. Whinfield» (لندن عام ١٨٨٧ م) ص ٥٢.

(٦٥) ديوانى شمسى تبريزى (طبعة نيكلسون — كيردج سنة ١٨٩٨ م) ص ١٢٤.

(٦٦) تذكرة الأولياء للمطار (طبعة نيكلسون لندن — لندن سنة ١٩٠٥ — ١٩٠٦ م) ج ٢ ص ٢١٦.

- (٦٧) ديوان حافظ الشيرازي نشر « رُوزنَمِيج — شَفَانُو » ، فينا عام ١٨٥٨ —
٦٤ م ١ ص ٣٢٤ (الغزلية الدالية رقم ١١) .
- (٦٩)^(١) انظر « أولترامار — Oltramare » في كتابه « تاريخ الآراء
النيو صوفية في الهند »^(٢) ج ١) حوليات متحف « جيميه — Guimet » ، مكتبة
الدراسات ، م ٢٢ ص ٢١١ عامش رقم ٢ .
- (٧٠) انظر أيضاً شرح الشاذلي في « روض الرياحين » لليافعي ص ٢٨٩
(درجات مختلفة من النبوة الإلهية) .
- (٧١) الإحياء للغزالي ج ٤ ص ٣٤٨ ؛ تذكرة الأولياء ج ٢ ص ١٥٦ .
- (٧٢) مأخوذة من رباعيات جلال الدين الرومي (عن أسكندر جكل السابق ذكره
هامش رقم ٦٠) .
- (٧٣) إن فكرة الحب الإلهي ، كغاية مثلى للحياة الإسلامية ، قد عرضها
من وجهة نظر أهل السنة ، مع قصد جدال الصوفيين المعارضين لها ، الفقيه الحنبلي
ابن قيم الجوزية في بحثه الأخلاق : « كتاب الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء
الشافى » القاهرة مطبعة التقدم — بلا تاريخ — من ص ١٤١ — ١٤٧ ومن
ص ١٦٨ — ١٧٠ .
- (٧٤) المجلة الآسيوية [بالفرنسية] سنة ١٨٧٩ ج ٢ ص ٣٧٧ وما بعدها و ص ٤٥١ .
- (٧٥) ومن أقدم المؤلفات من هذا القبيل كتاب « حقائق التفسير » لأبي
عبد الرحمن السلمى النيسابورى المتوفى عام ٤١٢ هـ / ١٠٢١ م : « بروكلمان » في
كتاب « تاريخ الأدب العربى » ج ١ ص ٢٠١ . ويقول مؤرخ سنى أنه « أتى فيه
بمصائب وتأويلات الباطنية نسأل الله العافية » (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ٢٤٩)
وللسلمى هذا كتاب به أحاديث موضوعة ذات نزعة صوفية (مجلة الأشوريات م ٢٢
ص ٣١٨) ذكر بعنوان « سنن الصوفية » (اللآلئ المصنوعة ج ٢ ص ١٧٨) ،
وهذا الكتاب هو معين الأحاديث الصوفية التى أدخلها ضمن الأحاديث .

(١) هكذا ليس فى الأصل الحاشية رقم ٦٨ .

(٢) *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde.*

ويوجد تفسير للقرآن مشهور ذو طابع صوفي ، وفي متناول القراء جميعاً ، في طبقات مختلفة (أولها طبعة بولاق سنة ١٢٨٣هـ في جزئين) . وهو تفسير محبي الدين ابن عربي المرسى المتوفى عام ٦٣٨هـ / ١٢٤٠ بدمشق ، كما يوجد كتاب آخر كثيراً ما يستشهد به في المؤلفات الإسلامية ويمثل نفس هذه النزعة ، وهو « تأويلات القرآن » لعبد الرازق القاشي أو القاشاني السمرقندي المتوفى عام ٨٨٧هـ / ١٤٨٢ م ، وقد بقيت منه عدة مخطوطات (بروكلمان ج ٢ ص ٢٠٣ رقم ٩) . والتأويل المجازي الذي سقته في متن كتابي ، عن المدينة الخاطئة والرسول الثلاثة الذين بهمهم الله إليها ، مأخوذ من هذا الكتاب الأخير .

(٧٦) في البيت رقم ٦٢٦ من القصيدة الثائية الشهيرة في البيئات الصوفية (الديوان طبع بيروت ص ١٢٠) .

(٧٧) دراسات إسلامية (ج ٢ ص ١٤) . ومع ذلك فإنه يوجد حتى في الأحاديث السننية بيانات أثر فيها النبي بعض الصحابة بتماليم خاصة أخفاها عن الآخرين . وقد تفرد بهذه الميزة حذيفة بن اليمان الذي يلقب أيضاً بصاحب السر أو صاحب سر النبي (البخاري كتاب الاستئذان رقم ٣٨ ، فضائل الأصحاب رقم ٢٧ .

ومن الطريف أن الفقهاء أولوا هذه الرواية وهي : « أوليس فيكم صاحب سر النبي صلى الله عليه وسلم الذي لا يعلم أحد غيره ؟ » وهي رواية لا يفهم منها سوى شيء واحد : وهو أن حذيفة قد تلقى عن النبي علماً خفياً — أولوها التأويل التالي : « وكان حذيفة صاحب سر رسول الله في المنافقين يعلمهم وحده » ، تهذيب النووي ج ٢٠٠) ، ويستخلص من هذا أن النبي لم يفض لحذيفة بعلم دينية خفية . غير أنا في الواقع نرى المحدثين يوثقونه فيما رواه عن النبي من الأحاديث الأخروية المنبئة عن المستقبل ، كما روى عنه أنه قال : « أخبرني رسول الله بما كان إلى أن تقوم الساعة » .

وفي صحيح مسلم (ج ٥ ص ١٦٥) في فصل « فضائل عبد الله بن جعفر » نجد أن عبد الله بن جعفر قال : « أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم خلفه فأسر لي » (« أسر لي » تقابل الكلمة العبرية « لا خاش ليخيشا » في سياق مشابه لهذا) حديثاً لا أحدث به أحداً من الناس ؛ على أن البخاري لم يقبل هذه الرواية . ومما يلاحظ أن عبد الله بن جعفر هذا لم يكن عمره سوى عشر سنين عند وفاة الرسول .

(٧٨) عناصر فلسفة أفلوطين في المذهب الفلسفي الصوفي لمحيي الدين بن عربي قد بحثها العالم الأسباني « بحول آسبن بلاسيوس »^(١) في بحثه « سيكولوجية محيي الدين ابن عربي » (أعمال المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين ، الجزائر عام ١٩٠٥ ج ٣ ص ٧٩ - ١٥٠ .

(٧٩) الفهرست ص ١١٨ ، ١١٩ ، ١٣٦ . وبحث هذه المراجع انظر « هوميل Hommel » في أعمال المؤتمر السابع للمستشرقين « فيينا عام ١٨٨٧ ، القسم السابع ص ١١٥ وما بعدها . والظلمة العلمية تجمل الأدباء يهتمون بظهور بوذا (الجاحظ في في « ثلاث رسائل »)^(٢) . نشرفان فلوتن ص ١٣٧ .

(٨٠) الأغاني ٣ ص ٢٤ .

(٨١) أعمال المؤتمر الدولي التاسع للمستشرقين (لندن سنة ١٨٩٣ م) ج ١ ص ١١٤

(٨٢) « في الشعر الفلسفي لأبي الملاء المعري » (تقارير أكاديمية فيينا للفلسفة التاريخية ج ١٠٧ رقم ٦ فيينا عام ١٨٨٨ م) ص ٣٠ وما بعدها .

(٨٣) الحيوان للجاحظ ج ٤ ص ١٤٧ ، روزان ، في « زاييسكي » ج ٦ ص ٣٣٦ - ٣٤٠ .

(٨٤) مثلاً ، الأخبار التي ساقها اليافعي في كتابه السابق ص ٢٠٨ - ٢١١ ويتصل بنفس هذا النوع قصة « الملك التركي وختنه شيخ النساك » لابن عرب شاه في كتابه « فاكهة الخلفاء » طبعة فرايتاج - بون سنة ١٨٣٢ ج ١ ص ٤٨ - ٥٣ .

(٨٥) مختصر تذكرة القرطبي للشعراني - القاهرة سنة ١٣١٠ هـ ص ١٥ .

(٨٦) مثنوى (ه . هو ينفلد) ص ١٨٢ . ويوجد عرض شيق لأحد الأفاضل المعجبة التي تدور حول إبراهيم بن أدهم في المتحف الأثري لدلمى : مجلة الجمعية الآسيوية الملكية عام ١٩٠٩ ص ٧٥١ . (وراجع الآن أيضاً نفس المصدر عام ١٩١٠ ص ١٦٧) .

(٨٧) ولتمييزه عن الموت الطبيعي ، الفناء الأكبر ، يسمون هذه الحالة الفناء

الأصغر . انظر لبحث علاقة فكرة الفناء هذه بالنزقانا الملاحظة الصائبة لا تكون « مولينين — E. v. Mülinen » في الملتية التركية م ١١ ص ٧٠^(١) .

(٨٨) مثنوى المصدر السابق ص ١٥٩ .

(٨٩) هذه العبارة لإبراهيم بن أدهم : « التأمل هو حج العقل » .

(٩٠) العطار المصدر السابق ص ١٨٤ . وانظر أيضاً « أولترامار » ، المصدر

السابق ، ص ١١٦ « أن يعرف الإنسان عقلياً براهما ، هذا رأى سخيف باطل ؛ لأن كل معرفة تفترض وجود ثنائية ، إذ يوجد في كل معرفة الذات التي تعرف والموضوع الذي يعرف » .

(٩١) إن البيئات الصوفية ، رغبة منها في تبرير نظمها ونظرياتها منذ العصور الأولى للإسلام ، قد اختلقت الرواية التي تقول إن النبي عندما أعلن للفقراء أنهم سيدخلون الجنة قبل الأغنياء . (Muh. Stud. ج ٢ ص ٣٨٥ ملحق) سقطوا منجذبين ومزقوا ملابسهم (وهذا التمزيق آية الانجذاب W. Z. K. M. م ١٦ ص ١٣٩ رقم ٥) وعندئذ نزل جبريل من السماء وقال لمحمد إن الله تعالى يطالب بحظته من هذه الميزقة ، فحمل واحدة منها وعلقها على عرشه تعالى . وهذا هو نموذج لباس الصوفي (الخرفة) ، ابن تيمية : الرسائل ج ٢ ص ٢٨٢ .

(٩٢) كتب الشرق المقدسة [بالإنجليزية] م ١٢ ص ٨٥ — ٩٥ .

(٩٣) « كريمر — Kremer » في كتابه : « تخطيطات في تاريخ الثقافة »^(٢) .

ص ٥٠ وما بعدها . وانظر أيضاً « رامارازاد » في « علم النفس وفلسفة التتوا » المترجم من السنسكريتية إلى الإنجليزية (لندن سنة ١٨٩٠) .

(٩٤) انظر في هذا مقال « التسييح في الإسلام »^(٣) ، مجلة تاريخ الأديان

عام ١٨٩٠ م ٢١ ص ٢٩٥ ، وما بعدها .

(٩٥) « سنوك هيرجرتيه » في « العرب في شرق الهند »^(٤) ، لندن

G. Jacob Türkische Bibliothek, XI. 70. (١)

Kulturgeschichtl. Streifzüge (٢)

Le Rosaire dans l'Islam. (٣)

Arabie en Oost Indië. (٤)

سنة ١٩٠٧ ص ١٦ : مجلة تاريخ الأديان سنة ١٩٠٨ م ٥٧ ص ٧١ . وعن هذا الفرع من الصوفية انظر الآن البحث الذى قام به فى ليدن الأستاذ « رنسكس » وعنوانه « عبد الرؤوف السنكلى » . أبحاث لمعرفة متصوفة سومطره وجاوه ، طبعة عام ١٩٠٩ فى مدينة هيرينغين .

(٩٦) انظر أيضاً الآن بحث الأستاذ نيكلسون القيم : « أقدم كتاب موجز فى التصوف » ، فى أعمال المؤتمر الدولى الثالث لتاريخ الأديان لم ١ ص ٢٩٣ وما بعدها .

(٩٧) (بحث تاريخى فى أصل حركة التصوف ونموها) فى مجلة الجمعية الآسيوية المسلمية ، عام ١٩٠٦ ص ٣٠٣ - ٣٤٨ .
(٩٨) طبقات السبكي ج ٣ ص ٢٣٩ .

(٩٩) إن الصوفى أباسميد بن الأعرابى البصرى الذى عاش فى القرن الرابع (توفى عام ٣٤٠ هـ / ٩٥١ م) عبر عن هذا بقوله : « وإنما كانوا [أى الصوفيون] يقولون جمع ، وصورة الجمع عند كل أحد بخلافها عند الآخر ، وكذلك صورة الفناء فكانوا يتفقون فى الأسماء ويختلفون فى معناها ، لأن ما تحت الاسم غير محصور ، لأنها من المعارف ، وكذلك علم المعرفة غير محصور لا نهاية له ولا لوجوده ولا لذوقه » .
(تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ٧٠) .

(١٠٠) ارجع فى هذا المبدأ إلى واحد من قدامى الصوفية (هو الخارث المحاسبى المتوفى ببغداد عام ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ م) فى طبقات السبكي ج ٢ ص ٤١^(١) - والقلوب تلعب أهم دور فى أخلاقيات الزهد الإسلامى^٢ . ويتجلى هذا فى عناوين المؤلفات الصوفية . انظر مجلة الدراسات اليهودية م ٤٩ ص ١٥٧ .

(١٠١) انظر ، خاصة ، يعقوب فى « المكتبة التركية » مجلد ٩ « أبحاث لمعرفة طريقة البكطاشية » وحديثاً لنفس المؤلف : البكطاشية فى علاقتها بالظواهر القريبة منها » (ميونخ سنة ١٩٠٩) « أبحاث المجمع العلمى الإمبراطورى فى باقاريا »

(١) عن الخارث بن أسد المحاسبى قال « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أثقل ما يؤمض من ميزان العبد يوم القيامة حسن الخلق » .

السلسلة الأولى م ٢٤ ج ٣ « وخاصة ص ٤٣ فيما يتعلق بالمشابهات الغنوصية .

(١٠٢) « أولترامار » المصدر السابق ج ١ ص ٢١٤ : « من اللاحظة التي تتجلى أو تنبعث المعرفة فيها في نفسى ، حيث أصبح متحداً مع براهما لا أكون مكلفاً بعمل أو فريضة ؛ فليس من فئدا أى تعدد أو عالم حسى أو سمساراً samsâra » ؛ (المصدر نفسه ص ٣٥٦) : « كل شئء يصبح لديه (إلى اليوجن) سواء ؛ ففي العالم الحسى لا تبقى الأطعمة في نظره محرمة أو واجب تناولها ، إذ كل العصارات لا تبقى كذلك عنده » ، وفي عالم الأخلاق أيضاً : « تأملُ (اليوجن) يحرقه من كل الآثام حتى حينما يمتد الإثم فيشمل يوجانات كثيرة » .

(١٠٣) مثلاً عند المنوصى « إيفانسن بن كارپوكرانس » . التأمل في السكان الأعلى يجعل جميع الأعمال الظاهرة سواء ولا نتيجة لها . وهذا هو الأصل في رفض كل الأمور الشرعية والنواميس الأخلاقية ، حتى إن الوصايا أو الأوامر العشر تصبح محتقرة . واتحاد الروح بالوحدانية العظمى ترفه إلى ما فوق الأشكال الدينية المحددة « نياندر - Neander » في كتابة تطور أهم المذاهب الغنوصية منذ البدء « طبع برلين ١٨٣٨ م ص ٣٥٨ — ٣٥٩ .

(١٠٤) « ستروماتا Stromata »^(١) ج ٣ ص ٥ .

(١٠٥) السبكي ، معيد النعم طبعة ميهрман ص ١٧٨ وما بعدها .

(١٠٦) رباعيات جلال الدين الرومى . وهذه شكوى ترجع دائماً في المؤلفات الصوفية ذاتها إلى أن كثيراً من العناصر المنحطة تندمج في سلك التصوف وتسمى استخدام صلتها به لأغراض دنيوية .

(١٠٧) انظر أيضاً مثلاً قديماً في كتاب محمد للأستاذ « شبرنجر Sprenger » ج ٣ ص ١٧٩ هامش (الشبلى) . والملازمة لا ينبغي مع هذا أن نخلطهم بطريقة الملاى المنتشرة في تركيا ، والتي أمدنا عنها حديثاً « مارتن هارتمان » بمعلومات هامة في الشرق الإسلامى ج ٣^(٢) .

(١) أى : متفرقات .

Der Islamische Orient. (٢)

- (١٠٨) مثنوى « هوينفلد » ص ٩١ .
- (١٠٩) وهو كتاب حلاله « رينيه باسيه » ، فى مجموعة مذكرات ونصوص نشرت لتكريم المؤرخ الرابع عشر للمستشرقين بالجزائر سنة ١٩٠٥ م ص ١ وما بعدها .
- (١١٠) « هارتمان » المرجع السالف الذكر ج ١ ص ١٥٦ وما بعدها .
- (١١١) « ريتسنشتين » فى كتابه الحكايات العجيبة اليونانية^(١) ص ٦٥ وما بعدها .
- (١١٢) تذكرة الأولياء للمطارح ٢ ص ١٧٧ . ويظهر أن ابن تيمية خصم التصوفية يوجه ضد هذا حججه ، وهو يتهنم المريد من الصوفية بالزهو والخيلاء إذ يقول « إنه يأخذ من حيث يأخذ الملك الذى يأتى الرسول » أى أنه على اتصال إلهى مباشر - رسائل ابن تيمية ج ١ ص ٣٠ .
- (١١٣) الشمسى التبريزى ص ١٢٤ .
- (١١٤) المطارح ٢ ص ١٥٩ . ويذكر ابن تيمية (الرسائل ج ١ ص ١٤٨) أن بعض المتصوفة يكتمون حقداً صحيحاً على الأنبياء وخاصة محمد [صلى الله عليه وسلم] لأنه « أظهر الفرق ودعا إليه وعاقب من لم يقل به » .
- (١١٥) مثنوى « هوينفلد » ص ٨٣ .
- (١١٦) انظر المتن فى كتاب « الظاهرية »^(٢) (لجولد تسير) ص ١٣٢ ، ويوقوب ، « المكتبة التركية » ج ٩ ص ٢٣ .
- (١١٧) رباعيات جلال الدين الرومى .
- (١١٨) فى رسائل ابن تيمية ج ١ ص ١٤٥ : « القرآن كله شرك وإنما التوحيد فى كلامنا » .
- (١١٩) « برون » ، تاريخ الفرس الأدبى ، ج ٢ ص ٢٦٨ .

Hellenistische Wundererzählungen. (١)
Zählriten. (٢)

(١٢٠) طبعة « روزنشيچ — شفانو » ج ١ ص ٥٨٥ (الغزلية الدالية رقم ١٠٨) .

(١٢١) عند « آتيه » ، « تقارير الأكاديمية البافارية للفلسفة العلمية » ^(١) ج ٣ عام ١٨٧٥ ص ١٥٧ .

(١٢٢) « حكم عمر الخيام » ^(٢) . لفردريك روزن (طبعة « شتوتجرت ولبسك » ١٩٠٩) خصوصاً القطع المترجمة ص ١١٨ وما بعدها .
(١٢٣) مثنوى « هوينفيلد » ص ٥٣ .

(١٢٤) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٤ ص ١٥ : « يشوشون عاينا أوقاتنا » .
(١٢٥) مجلة الجمعية الآسيوية الملكية عام ١٩٠٦ ص ٨١٩ . وانظر أيضاً
الفصول التي بسط فيها هذا التيار من الأفكار في إحياء الغزالي ج ٣ ص ١٣ وما بعدها . وإن الصوفي محي الدين بن عربي وجه لمعاصره الأصغر منه الفقيه نحر الدين الرازي رسالة بين فيها أن علم هذا الأخير ليس كاملاً ؛ لأن العلم الكامل لا يكتب إلا عن طريق الله مباشرة ، وليس عن طريق الرواية والأساتذة .

والصوفي أبو يزيد البسطامي (المتوفى عام ٢٦١ هـ / ٨٧٥ م) كان يقول لعلماء عصره . أخذتم علمكم عن علماء الرسوم ميتاً عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت » . وقد ذكره الشعرائى فى طبقاته الكبرى واقتبسـه حسن المدوى فى شرحه للبردة (القاهرة سنة ١٢٩٧ هـ) ج ٢ ص ٧٧ . وهذه الرسالة نشرت بطولها فى كشكول العاملى ص ٣٤١ — ٣٤٢ . على أنها فى الكشكول تنقصها عبارة البسطامى . وابن تيمية (الرسائل ج ١ ص ٥٢) يمرض فى صورة جدول شفوى ، ما كان بين ابن عربى والرازى (واحد من أصحابه) .

(١٢٦) رباعيات جلال الدين الرومى .

(١٢٧) رسالة القشبرى فى التصوف (النهاية) .

(١٢٨) تذكرة الأولياء للمطار ج ٢ ص ٢٧٤ .

Sitzungsberichte der bayerischen Akad. d. Wiss. Phil. (١)

Die Sinnsdrücke Omars des zeltmachers. (٢)

(١٢٩) هذه الآراء والأفكار توجد أيضاً في الثيوصوفية الهندية ، ويمكن إرجاعها إلى مصدرها الأول بوسائط عديدة . وإني هنا أحيل القارئ إلى مقتبسات « أولترامار » في المصدر السابق من بعض المذاهب التي اتصلت بها ، ص ١٢٠ : « فالآتمان لا يمكن إدراكه بالتعالم أو بفهم الكتب المقدسة والوقوف عليها ، فإن من يصطفيه وحده هو الذي يفهمه إذ « الآتمان » يكشف له عن وجوده » (مستمد من كاناكابونيشاد) ص ١١٥ : « ولذا ينبغي للبراهمي أن يتخلص من كل علم وبحث ، ويظل دائماً كطفل » ؛ ص ٢١٠ : « وهذا العلم ليس ثمرة مجهود عقلي أو جدلي ، فإن هذا لا يحتاج إلى البراهين والاستدلالات كالعلم الديني ، ولكن الكائن الأعلى يتجلى بنوره الذاتي فما هي الحاجة لإثباته والتدليل عليه . »

والفكرة هذه نفسها يبر عنها هكذا في الأفلاطونية الحديثة بأن الإنسان يقدر على إدراك العالم العقلي وتصوره بالتأمل الروحي ، وليس عن طريق المنطق والقياس . (أثولوجيا أرسطوطاليس ص ١٦٣ طبعة ديتريشي) .

(١٣٠) انظر Z. D. M. G. مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ١١ .

(١٣١) انظر فيما سبق هامش رقم ٣٩ .

(١٣٢) وربما يتصل بها حكم الأوزاعي : « لبس الصوف في السفر سنة وفي الحضر بدعة » . تذكر الحفظ ج ٣ ص ٢٣٢ .

(١٣٣) عيون الأخبار لابن قتيبة ص ٣٥٥ .

(١٣٤) Z. D. M. G. مجلة المستشرقين الألمانية م ٢٨ ص ٣٢٦ .

(١٣٥) المطار ج ٢ ص ٤٠ .

(١٣٦) مجلة الجمعية الآسيوية الملكية عام ١٩٠٦ ص ٣٢٣ .

(١٣٧) المطار ج ٢ ص ٤٨ ، ٧٤ .

(١٣٨) وإن شكايات كهذه ليست طبعاً بلا غاية حتى فيما بعد إلى عهد

القشيري . وقد جمعت سلسلة من هذه المظاهر في شرح « الفتوحات الإلهية » لأحمد بن محمد الشاذلي القاسي « على المباحث الأصلية » للكتاب الصوفي السرقسطي الأصل أبو العباس أحمد بن محمد بن البنا التجيبي (القاهرة عام ١٣٢٤ هـ / ١٩٠٦ م ج ١ ص ٢١ وما بعدها) .

وفي التصوف الغربي ، لم يُعبّر عن الميل إلى العدمية بالنسبة للشريعة بصورة قاطعة كما في المشرق . والتحذيرات التي وردت في هذا الكتاب ضد هذا الميل كان لها أثر قوى في الإسلام في الغرب . راجع أيضاً النقد الغربي للتصوف المشرق في Z. D. M. G. مجلة المستشرقين الألمانية م ٢٨ ص ٣٢٥ وما بعدها .

(١٣٩) لتمييز موقف الغزالي من الفلسفة التي حاربها يمكن أن نذكر كلام أبي بكر بن العربي قاضي إشبيلية (المتوفى عام ٥٤٦ هـ / ١١٥١ م) : « شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قدر » . (روى ذلك على القارى في شرحه للشفاء للقاضي عياض طبعة استنبول عام ١٢٩٩ هـ ص ٥٠٩ .

(١٤٠) والصوفي الأحدث عهداً ، وهو الشعراني ، اشتغل في هذه الدائرة الكلامية لتقدير الخلافات التعبدية أو الشعائرية ، وابتدع نظرية خاصة في العلائق القائمة بينها بها يكون لكل وجهة نظر مخالفة قيمة نسبية . فالشريعة نفسها لها مرتبتان : مرتبة التشديد ، ومرتبة التخفيف ، فالتشديد يتعلق بالمكلفين الأقوياء ، من حيث الإيمان أو الجسم الذين يطالب الله منهم الانقطاع والزهد ، والتخفيف للضعفاء الذين تمهد لهم نفس الشريعة الرخص والتيسيرات الضرورية فالمدارس الفقهية المختلفة . وهي تتعارض فيما بينها فيما يتعلق بالحكم نفسه ، تمثل كل منها درجة من هذه الدرجات للشريعة المتساوية في القيمة والتي ليس الخلاف بينها إلا نسبياً . وبفضل هذه الحجة أو الدليل سمي الشعراني كتابه الذي وضع فيه « ميزان الشريعة » : انظر Z. D. M. G. مجلة المستشرقين الألمانية م ٣٨ ص ٦٧٦ .

ونحن نذكر هذه النظرية ، التي يزيكها الشعراني في طائفة من مؤلفاته في إصرار كأنها كشف جليل القدر ، اهتدى إليه لنبيين أنها اقترحت قبله بما يزيد عن خمسة قرون ، فقد ذكرها أبو طالب المكي (المتوفى سنة ٣٦٦ هـ / ٩٩٦ م) في كتابه قوت القلوب ج ٢ ص ٢٠ من طبعة القاهرة عام ١٣١٠ هـ . وأبو طالب هذا يُعدّ شيخاً للشريعة والحقيقة (الدميري ج ٢ ص ١٢٠ مادة طائر) ، ويعترف الغزالي بما كان لمؤلفاته من فضل كثير عليه . ويمكن إرجاع بذور هذا الخلاف إلى القرن الثاني الهجري ، فإن المحدث الزاهد عبد الله بن المبارك (المتوفى عام ١٨١ هـ / ٧٩٧ م)

يوفق بين حدين متناقضين مقررًا أن أحدهما يتجه إلى الخواص والآخر إلى العوام (عن « إتحاف السادات المتقين » ، القاهرة عام ١٣١١ ج ٧ ص ٥٧٢ .) راجع ما كتبه هارتمان عن ابن المبارك في مجلة الأشوريات م ٢٣ ص ٢٤١ .

(١٤١) إحياء علوم الدين ج ١ ص ٥٤ .

(١٤٢) Z. D. M. G. م ٥٣ ص ٦١٩ ملاحظة رقم ٢ .

(١٤٣) وكثيراً ما يوجد أيضاً عبارات مدح وثناء يمكن أن يقرأ القارىء سلسلة منها . مثلاً ما يوجد في نقش علبة أقلام محفوظة بدار الآثار العربية بالقاهرة ، ويقال إنها قدّمت هدية للغزالي ، لكن هذا مما يشك كثيراً فيه (نشرة المعهد المصري عام ١٩٠٦ م ص ٥٧ حيث بحث فيها حقيقة الأثر) .

(١٤٤) انظر « مقدمات لكتاب الهداية » طبعة « درمشتاد » عام ١٩٠٤ ص ١٤ ملاحظة ٢ .

(١٤٥) انظر مقدمة كتاب محمد بن تومرت (الجزائر عام ١٩٠٣ م) ص ٥٨ - ٦٠ .

(١٤٦) وقد عيب على أحمد معاصري أحمد بن حنبل العالم الفقيه حرب بن إسماعيل السكرماني (المتوفى عام ٢٨٨ هـ / ٩٠١ م) أنه آذى في كتابه « السنة والجماعة » أهل الصلاة الذين ابتعدوا عن وجهة نظره (باقوت ، الجغرافية ، WB ، ص ٢١٣) .

(١٤٧) المكتبة الجغرافية العربية ، دي غويه ، ج ٣ ص ٣٦٥ - ٣٦٦ .

(١٤٨) مقدمة [جولد تسيهر] لكتاب « ابن تومرت » طبعة الجزائر ١٩٠٣ ص ٥٧ .

(١٤٩) انظر مقال : « في تاريخ الحركة الحنبلية في Z. D. M. G. م ٦٢ ص ٥ وفي مواضع متفرقة أخرى أبو معمر الهذلي (انظر في ما سبق حاشية رقم ٥٣ في القسم الثالث) يقول : « من زعم أن الله لا يتكلم ولا يسمع ولا يبصر ولا يرضى ولا يغضب فهو كافر » (وهذه الصفات لا يرى المعتزلة بُدّاً من تأويلها .

ولكن ظهر ضعفه في وقت الحنة ، وتسامح في أمور أنقذته من كثير من الاضطهادات حتى كان يقول لقد أصبحنا كفاراً وبهذا صرنا أحرارا (كفرنا وخرجنا) — تذكرة الحفاظ ج ٢ ص ٥٦ .

(١٥٠) انظر Z.D.M.G م ٥٧ ص ٣٩٥ . وقد أعطانا ابن سعد ج ٦ ص ١٩١ عن فقيه البكوفة المتشدد إبراهيم النخعي المعاصر للحجاج (توفي عام ٩٦هـ/٧١٤م) سلسلة من الأقوال والأحكام عن المرجئة . إنه يطلق العنان لسخطه ضد هذا المذهب ويحذر الناس من عواقبه الوخيمة ومن الاختلاف إلى أنصاره ، ويسميه (هذا المذهب) رأياً محدثاً أو بدعة ، غير أن كلمة كفر وكافر لا تأتي على لسانه .

هذا ، وبذرة العقيلة المتمصبة تجدها تظهر من جديد في أواسط القرن الثاني للهجرة لدى سفيان الثوري وطائفة ممن هم على شاكلته ، من المتشددین الذين لا يرون الاشتراك في جنازة مرجئي مهما كان تقياً وموضعا للثناء في حياته (ابن سعد ج ٦ ص ٢٥٢ ، ٢٥٤)^(١) . على أن المسلمين يسمونهم كفاراً ومما يدل على روح التسامح في هذا العصر أن سفیان الثوري ليم على سلوكه هذا كأنه أتى أمراً إلهياً .
(١٥١) وتظهر أيضا آراء أكثر اعتدالا ، مثل الحكم على إخلاص القرامطة أو أمانتهم (ياقوت طبعة « مرجليوث » ج ١ ص ٨٦) .

(١٥٢) آراء أصحاب المقائد في هذه الناحية جمعت في القدمات الكلامية للسفوسي انظر ص ٩٦ — ١١٢ من طبعة لوسياني J.D. Luciani

(١٥٣) الحيوان للجاحظ ج ١ ص ٨٠ ، وراجع ص ١٠٣ أيضا^(٢)

(١٥٤) وما يسترعى الانتباه في الاتجاه العام للسنة التالية للغزالي أن متكلماً شديداً التعصب لرأيه كالحنبلي المتحمس تقي الدين بن تيمية Z. D. M. G. م ٦٢ ص ٢٥) يقترب في هذه المسألة من الغزالي الذي يحاربه أكثر من العقيديين

(١) مثلاً في صفحة ٢٥٤ يذكر ابن سعد عن مسعر بن كدام : (... ولم يكن له مأوى إلا منزله والمسجد ، وكان مرجياً ؛ فمات فلم يشهده سفیان الثوري ولا الحسن بن صالح بن حي)
(٢) يقول في ص ٨٠ : « ... وانسك المتكلم التسرع إلى إكفار أهل المعاصي ، وأن يرى الناس بالجبر أو بالتعطيل أو بالزندقة » كما يقول في ص ١٠٣ : « ... فنسك الرب المرتاب من المتكلمين أن يتحلى برى الناس بالريبة ، ويتزين بإضافة ما يجيد في نفسه إلى خصمه خوفاً من أن يكون قد فطن له ، فهو يستر ذلك برى الناس به » .

العقلين . وفي تفسيره لسورة الإخلاص (القاهرة عام ١٣٢٣ هـ طبعة النعساني ص ١١٢ - ١١٣) أفرد هذه المسألة باستطراد خاص ينتهي بما ذهب إليه من أن المعتزلة والخوارج والمرجئة ، وكذلك الشيعة المعتدلون لا ينبغي أن يعتبروا كفارا ، لأنهم مستمسكون بالقرآن والسنة ، ولا يخطئون إلا في تأويلهما . فهم لا يطعنون في وجوب ما أتت به الشريعة من أحكام . ولكن الجهمية يستنقون من ذلك لأنهم يرفضون في شدة لاهوادة فيها كل أسماء الله وصفاته (نفى الأسماء مع نفى الصفات) ، وكذلك الإسماعيلية خاصة لإنكارهم قيمة ما يُعبد الله به من أحكام وشعائر . ويمكننا أن نلمح في هذا الرأي المعتدل للجنبي المجاهد أو الآراء والنظرات التي تتفق والسنة القديمة المتسامحة . وهكذا في موقفين يتعارض أحدهما مع الآخر بوضوح ، نجد الغزالي وخضمه الشديد ابن تيمية يتشابهان في رفض التعاريف المدرسية أو المذهبية في جوهر الإسلام .

حواشي القسم الخامس

الفرق

(١) انظر فيما يتعلق بإساءة فهم هذا الحديث بحثي : « مقالات في التاريخ الأدبي للمناظرات بين الشيعة وأهل السنة »^(١) ؛ تقارير جلسات مجمع ثينا العالمي الإمبراطوري ، قسم الفلسفة والتاريخ — ثينا سنة ١٨٧٤م ٧٨ ص ٤٤٥ ، ومقالى : « تعداد الفرق الإسلامية » في مجلة تاريخ الأديان م ٢٦ ص ١٢٩ وما بعدها ، انظر أيضاً مجلة المستشرقين الألمانية م ٦١ ص ٧٣ وما بعدها .

(٢) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ هامش ٢ . وإن التطبيق العملي لهذه الفكرة ينسب إلى الحارث المحاسبي المتوفى ببغداد سنة ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ م (راجع الرسالة القشيرية ص ١٥) ، ومما يلفت النظر أن الحارث ينتمى إلى مدرسة الزهد التي لا تعلق أهمية كبيرة على الدقائق الكلامية . وقد روت بعض المصادر الأخرى كالفروني طبعة فستنفلد ج ٢ ص ٢١٥ والسبكي في طبقات الشافعية ج ٢ ص ٣٨ ، أن أباه كان رافضياً ، وهذا ما يقرر قاعدة : « لا يتوارث أهل ماتنين شيئاً » .

(٣) كتاب البلدان لابن الفقيه الهمداني طبعة دي غوى ص ٤٤ .

(٤) الإسلام في بلاد المشرق والمغرب^(٢) ج ١ ص ٢٨٣ .

(٥) انظر على الأخص كتاب ثلهوزن : « أحزاب المعارضة الدينية والسياسية

في الإسلام القديم » (انظر الحاشية رقم ٦ من حواشي القسم الثالث) .

(٦) يوجد في الأغاني ، ج ٢٠ ص ١٠٥ وما بعدها ، أحد البيانات القديمة عن

آراء الخوارج المتعارضة مع آراء البيئات الإسلامية الأخرى .

(٧) كريم : تاريخ الأفكار السائدة في الإسلام » ص ٣٦٠ .

Beiträge zur Literaturgeschichte der Schi'a und der (١)
sunnitischen Polemik (Sitzungsber. der k. Akad. d. Wiss. Wien
Phil. hist.).

Der Islam im Morgen- und Abendlande. (٢)

(٨) كتاب الدلائل في اللوازم والوسائل لدرويش المحروقي طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠هـ ص ٢٠ ، وتوجد نفس الفكرة في بعض الحكم الخلقية الماثورة في عيون الأخبار لابن قتيبة ص ٤١٩ .

(٩) ديانة الإسلام بقلم كلين طبعة لندرة سنة ١٩٠٤ ص ١٣٢ .

(١٠) انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٤١ ص ٣١ وما بعدها ..

(١١) انظر مجلة تاريخ الأديان م ٥٢ ص ٢٣٢ ؛ وفي خطبة من خطب الأباضيين الخاصة بالقرن الثالث الهجري ، ألفت في تاهرت (أعمال المؤتمر الخامس عشر للمستشرقين المنعقد بالجزائر سنة ١٩٠٥ ج ٣ ص ١٢٦) نجد مثالا عملياً واقعياً في تفسير الآيتين الرابعة والخامسة من سورة طه : تَنْزِيلًا لِمَنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى ، الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى « ويعطينا نص الخطبة المطبوع في أعمال المؤتمر فكرة جلية عن حياة الجماعات الإباضية في العصر .

(١٢) انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٦١ ص ٨٦٤ هامش رقم ٥ .

(١٣) كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ٩٥ ، ٩٦ (اليمونية) .

(١٤) مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي طبعة بولاق سنة ١٢٨٩هـ ج ١ ص ٢٦٨ ، (رواية عن الخطيب البغدادي) .

(١٥) انظر فيما يتعلق بالتفصيلات بحث سَخَوُ : الآراء الدينية للإباضيين في عمان وشرق إفريقيا — أبحاث معهد دراسات اللغات الشرقية^(١) سنة ١٨٩٨ ج ٢ ق ٢ ص ٤٧ — ٨٢ .

(١٦) وهذا هو نقيض ما يزعمه الدكتور « زويعر » في كتابه (العالم الإسلامي اليوم » ، طبعة سنة ١٩٠٦ ص ١٠٢ ، من أن الإباضية فرقة شيعية الأصل .

(١٧) وجاء في ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ / ١٠٦٤ م أنه كان لا يزال في الأندلس إباضيون في عصره (كتاب الملل طبعة القاهرة ج ٤ ص ١٧٩ وانظر

Religiöse Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in (١) Oman und Ostafrika (Mitteil. d. Seminars für Orient Spr.).

أيضاً ص ١٩١) ، ولا بد أنهم جاءوا من شمالي أفريقية حيث نزلوا بالأندلس وأقاموا بها وقتاً قصيراً حينما التقى بهم ابن حزم .

(١٨) هارتمان : مجلة الأشوريات ^(١) م ١٩ ص ٣٥٥ .

(١٩) أمالي القالي : ج ٣ ص ١٧٣ ، ١٩٨ .

(٢٠) دراسات إسلامية ج ٢ ص ١١٧ . وفي الحق إنا لانعدم أحاديث سنينة متحيزة تفصح عن رغبة النبي بالنسبة لمن يخلفه في رئاسة الأمة الإسلامية بعد موته . (انظر أيضاً المصدر نفسه ج ٢ ص ٩٩ هامش رقم ١) . ولكن هذا الإفصاح لا يفصل لنا في مسألة الخلافة بصورة قاطعة لا لبس فيها ، وليست له صيغة التولية الرسمية كما هو الحال عند الشيعة في روايتهم عن عليّ . ونجد في حديث أورده ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٤٦ ، أدلة تؤيد الفكرة القائلة بأن النبي نفسه قد عين عثمان ليكون خليفة من خلفائه . ومن الطريف أن هذا الخبر رواه مولى عثمان كما روى الخبر السابق ، وذلك ما يوضح لنا صفة وقيمه .

(٢١) كتاب الأصول من الجامع الكافي لأبي جعفر محمد الكاظمي المتوفى ببغداد سنة ١٣٢٨/٩٣٩م (طبعة بومباي سنة ١٣٠٢ هـ ص ٢٦١) .

(٢٢) فإن برشم : المجلة الآسيوية (بالفرنسية) سنة ١٩٠٧ ج ١ ص ٢٩٧ وما بعدها ، « جريندباوم » : « مجموعة مقالات في علم اللغات والملاحم » ^(٢) . طبعة برلين ١٩٠١ . ص ٢٢٦ .

(٢٣) انظر نقد أحد العلويين لهذه الآراء في ابن سعد ج ٥ ص ٢٢٩ .

(٢٤) في مجموعة من الأحاديث التي يغلب عليها التجسيم الغليظ وفيها يوحى الله تعالى لمحمد بالأئمة الاثنا عشر ويعينهم له بالإسم . وجاء في « كتاب هارون » انظر عنه حجة « علم العهد القديم » ^(٣) م ١٣ ص ٣١٦) أن أحد اليهود من قبيلة هارون كان يعرف الأئمة . وهذه الخرافات الشيعية جمعها الكاظمي في كتابه الأصول .

(١) Zeitschr. f. Assyriol.

(٢) Grundbaum, Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagen-

Kunde

(٣) Zeitschr. f. Alttest. Wiss.

ص ٣٤٢ — ٣٤٦ ، وإن البراهين المستمدة من أسفار العهد القديم الدالة على صحة النظريات الإمامية (كما صنع أهل السنة تماماً في البرهنة على نبوة محمد بأدلة مستنبطة من التوراة والإنجيل) ، قد جمعها « سيد علي محمد » أحد فقهاء الشيعة الحديثين في رسالة عنوانها « زاد قبليل » ، وظهرت لها طبعة حجرية في المطبعة الاثنا عشرية بلسكنو بالهند سنة ١٢٩٠ هـ / ٨٧٣ م .

(٢٥) يمكن أن نكون لأنفسنا فكرة عن هذا النوع من التأويل القرآني ، بالشرح التالي لسورة الشمس « والشمس وضحا (الشمس هي محمد) والقمر إذا تلاها (القمر هو علي) ، والنهار إذا جلاها (النهار الحسن والحسين) ، والليل إذا ينشأها (والليل هو الأمويون) » . « وفي الآليء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة » للسيوطي . (طبعة المطبعة الادبية بالقاهرة سنة ١٣١٧ ج ١ ص ١٨٤) تأويل كهذا على هيئة أحاديث يزعمون أن النبي قالها لتفسير آيات الكتاب .

(٢٦) ابن سعد ج ٥ ص ٢٣٤ .

(٢٧) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٦١ .

(٢٨) اعتبر المنصور العباسي في نظر أحد المشايخين للعوليين حاكماً جائراً على الرغم من دعواه في حقه الشرعي في الخلافة ، وهذا هو ماقاله في مواجهته الفقيه الورع محمد ابن عبد الرحمن بن أبي ذئب (تهذيب النووي ص ١١٢) .

(٢٩) انظر في محن الشيعة رسالة أبي بكر الخوارزمي للجماعة الشيعية بنيسابور في الرسائل طبعة استنبول سنة ١٢٩٧ هـ ص ١٣٠ وما بعدها . وقد ذكر اليعقوبي في تاريخه طبعة هوتسما ج ٣ ص ٢٤٢ ، الروايات المتواترة عن محن الشيعة .

(٣٠) كنز العمال ج ٦ ص ٨١ حديث رقم ١٢٧١ .

(٣١) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٤ ص ١١ .

(٣٢) انظر « برون » : « فهرست المخطوطات الفارسية في مكتبة » جامعة كمبردج « (كمبردج سنة ١٨٩٦) ص ١٢٢ — ١٤٢ (وتوجد بهذا الكتاب بيانات عن هذه المخطوطات) . وانظر مجلة فينا لمعرفة الشرق W. Z. K. M. م ١٥ ص ٢٣٠ — ٢٣١ فيما يتعلق بتمرة هذه المؤلفات . وقد أثبت « هاويت »^(١) في تقريره

عن المؤلفات الشرقية ج ١ رقم ٣٠٨٠ ، ٣٠٨١ ما جد بعدها من مؤلفات . وقاعة الشهداء عند الشيعة تسمى «مقاتل»

(٣٣) النعماني : « بتيمة الدهر » ج ١ ص ٢٢٣ ، وابن خلكان طبعة قسنطينة ج ٩ ص ٥٩ ، حيث يجب أن تقرأ « مآئنا » بدلا من « مآئنا » .

(٣٤) مجمع الأمثال للميداني طبعة بولاق ج ١ ص ١٧٩ .

(٣٥) « بادشاه حسين » : الحسين في فلسفة التاريخ (بالإنجليزية) طبعة اكنو سنة ١٩٠٥ ص ٢٠ .

(٣٦) المصدر نفسه ص ٩ ، ١٨ ، ٣٠ .

(٣٧) الكليني : نفس المصدر ص ٤٦٦ . ويعتقد المسلمون أن الماسكين الحارسين ينسحبان في حالة أخرى . وهي حينما يصيب الإنسان المقدّر الذي كتبه الله عليه ، فهما في هذه الحالة لا يحاولان ألبتة الدفاع عنه ، إذ يجب عليهما أن يفسحا الطريق لوقوع المقدّر ونفاذه . ابن سمد ج ٣ ق ١ ص ٢٢ .

(٣٨) انظر عن التقيّة بحجة المستشرقين الألمانية م ٦٠ ص ٢١٣ وما بعدها .

(٣٩) تفسير الإمام الحسن العسكري لسورة البقرة ص ١٧ .

(٤٠) الكليني ص ١٠٥ .

(٤١) الكليني ص ١٠٥ .

(٤٢) انظر الكليني ص ٣٦٨ وما بعدها ، فصل « دعائم الإسلام » ، وذلك فيما يتعلق بالمذاهب المختلفة عن هذه النقطة وهذا هو السبب في أن الشيعة الصادق « متوالى » ، وهو الاسم الخاص الذي يطلق على الفرع الشامي لفرقة الشيعة .

(٤٣) الآلء المصنوعة للسيوطي ج ١ ص ١٨٤ . ونجد في هذا الفصل مجموعة من الأحاديث تنزع زعة خاصة وضعها بعض الوضعيين المتحيزين لكي يدعموا بها نظريات التشيع .

(٤٤) الأغاني ج ٢٠ ص ١٠٧ .

(٤٥) علي القاري : شرح الفقه الأكبر طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ ص ١٣٢ .

(٤٦) ولم ترغب الخلافة العباسية في أن تتخلف عن الشيعة في الأخذ بهذه

النظرية ، فكانت تحرب عن طيب خاطر بأن يطلق عليها لقب « ميراث النبوة » .
انظر الأغاني ج ١٠ ص ١٢٤ ، ج ١٨ ص ٧٩ ، وانظر أيضاً رحلة ابن جبير الطيبة
الثانية لدى غوى ص ٩٢ . ومن هذه التسمية جاءت كلمة (نبوى) التى وصفت بها
مرتبة الخلافة العباسية . انظر تاريخ دمشق لابن القلانسى طبعة أمدرود ص ١٥٥ ،
١٦٥ ، ١٩٣ ، ومعجم الأدباء لياقوت طبعة مرجوليوت ج ٢ ص ٥٤ ؛ ولكن
هذه الأسماء والصفات لا تخرج فى دلالتها على أن الخلافة ميراث شرعى للسلطة
النبوية على اعتبار أن العباسيين ينتمون إلى آل البيت ، ولا تدل على أنها اختصاص
ذاتى وطبيعة موروثه انتقلت إليهم بحكم قرابتهم للنبي وجعلتهم سلطة هادية مرشدة ،
كما هو الحال عند الأئمة العلويين والخلفاء الفاطميين .

ونصادف أقوالاً للكتاب والشعراء فى مواضع متفرقة من الكتب العربية ،
منذ العصر الأموى ، توصف فيها مرتبة الخلافة بأنها « إرث النبي » ؛ وقد قيلت على
سبيل التملق والزلفى للخلفاء ، كما جاء فى رسالة لعبد الحميد بن يحيى الكاتب — إذا
كانت حقاً مما كتبه — كتبها للخليفة . راجع رسائل البلغاء طبعة القاهرة
سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٩٢ ، ولا يمكن أن تفهم كلمة « موارث نبوته » هذا بمعنى
ينخرج عن معنى الحق الشرعى .

(٤٧) نقل السهروردي هذه الحكاية عن الإمام جعفر الصادق ؛ انظر الكشكول
طبعة بولاق سنة ١٢٨٨ هـ ص ٣٥٧ .

(٤٨) انظر التفصيلات مبسوطة فى مجلة الأشوريات م ٢٢ ص ٣٢٥ وما بعدها .

(٤٩) ابن سعد ج ٥ ص ٧٤ .

(٥٠) المصدر نفسه ج ١ ق ١ ص ١١٣ . ورواية ابن سعد مبنية على الآية السابعة
والستين من سورة المائدة : « والله يعصمك من الناس » . فقد أولها المفسرون على
أنها العصمة الجثمانية للنبي . وقد عالج الماوردي هذا الموضوع فى الفصل الثامن من
كتابه « أعلام النبوة » ، طبعة القاهرة سنة ١٣١٩ هـ ص ٥٣ — ٥٩ .

(٥١) « موقته » تقديس الأولياء المسلمين وعبادتهم فى أفرقية الشمالية «

(الكتاب اليوبيلى لجنيف سنة ١٩٠٩) ص ٣٢، انظر « آشيل رويير » فى مجلة الروايات الشعبية ، كراسة فبراير ، أعداد ١٢ ، ١٣ .

(٥٢) هؤلاء القوم الذين يعمدون علما يوجدون مثلاً بين الفلاحين التركان الذين يقطنون مقاطعة قارص (أردغان) ، التى تنازلت عنها تركيا لروسيا بعد الحرب الروسية التركية سنة ١٨٧٧ - ١٨٧٨ ، وقد قام ديفتسكى Devilzki حديثاً بدراسة لأحوالهم .

(٥٣) « فريدلندر » : « شمع الشيعة كما فى ابن حزم » (نيوهيشن سنة ١٩٠٠) ج ٢ ، وفى مجلة الجمعية الأمريكية للمشرقيات م ٢٩ ص ١٠٢ .

وقد دعا الشلغمانى لنظريات شبيهة بهذه ؛ وهو الذى ادعى الألوهية وأعدم ببغداد فى سنة ١٣٢٢هـ / ٩٣٤م . وفى مذهبه المبني على نظرية الحلول التدريجى للألوهية ، نسب النش لكل من موسى ومحمد ؛ فموسى اغتصب غدرأ بن هرون محله الأول فى الرسالة ، كما اغتصب محمد مكان على : راجع ياقوت طبعة مرجوليوت ج ١ ص ٣٠٢ .

(٥٤) مجلة المستشرقين الألمانية م ٣٨ ص ٢٩١ ، وابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٦ وج ٥ ص ١٥٨ ؛ وانظر أيضاً « فريدلندر » فى مجلة الأشوريات م ٢٣ ص ٣١٨ هامش رقم ٣ .

(٥٥) « شمع الشيعة » لفريدلندر ج ١ ، أو المجلة الأمريكية للمشرقيات م ٢٨ ص ٥٥ وما بعدها .

(٥٦) ديانة الإسلام لسككين ص ٧٣ ؛ بل إن الفيلسوف ابن سينا قرر أن من المسلم به أن الأنبياء لا يتعرضون بأى حال للخطأ أو النسيان ، راجع كتاب « فلسفة ما وراء الطبيعة لابن سينا^(١) » ، ترجمة وتعليق « هورتن » المطبوع بمدينة « هاله » سنة ١٩٠٧ ص ٨٨ .

(٥٧) تهذيب النووى ص ٦٢٤ ، وقد خص يحيى بن زكريا بأشياء أخرى ، راجع ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٧٦ .

(١) M. Horten. Die Metaphysik. Avicennas.

(٥٨) ابن سعد ج ٦ ص ٣٢ .

(٥٩) على القارى : « شرح الفقه الأكبر » ص ٥٤ . ويوجد في طبقات الشافعية للسبكي ج ٥ ص ١٢٣ ، بحث في هذا الحديث . وقد نسب للنبي أنه تسأل فقال : « وإني لرسول الله وما أدرى ما يفعل بي » . ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٨٩ .
(٦٠) أمالي القالى ج ٢ ص ٢٦٧ .

(٦١) جمعت الرواية هذا الحديث متعلقاً بصالح الحديبية في السنة السادسة للهجرة وتمده فتحاً ، مع أنه يتعذر علينا إدراكه على هذا النحو ، وهو ما أحس به المؤرخون المسلمون أنفسهم . فقد قال عمر بن الخطاب : لقد صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل مكة على صالح وأعطانهم شيئاً ، لو أن نبي الله أمر على أميراً ؛ فصنع الذى صنع نبي الله ما سمعت له ولا أظن . ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٧٦ ، ص ٧٤ .
(٦٢) لتوضيح هذه العبارة انظر فيشر في مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٢٨٠ .

(٦٣) حياة الحيوان للدميرى ج ٢ ص ٢١٦ مادة « غرنيق » .

(٦٤) على القارى : شرح الفقه الأكبر ص ١٣٦ .

(٦٥) تهذيب النووى ص ١١٣ .

(٦٦) بادشاه حسين : « الحـين في فلسفة التاريخ » ص ٥ .

(٦٧) كشف الغمة عن جميع الأمة طبعة القاهرة سنة ١٢٨١ ج ٢ ص ٦٢ - ٧٥

رواية السيوطى .

(٦٨) وفي الحق ، أن صفات النبي التي ذكرها الشعراني ما هي إلا الصفات التي نصادفها في الصورة الخيالية التي رسمها الشيعة للنبي ، كما جاءت في عجالة تتضمن بياناً شعبياً عن العقائد الشيعية ، وكتبها بالتركية عبد الرحيم الخورى طبعة استنبول سنة ١٣٢٧ هـ ص ١٠ .

(٦٩) ثلاث رسائل للجاحظ طبعة فان فاوتن ، ليدن سنة ١٩٠٣ ص ١٣٧ ،

وفي رسائل الجاحظ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ ص ١٢٩ . وقد ذكر الجاحظ النظرية الشيعية التي تزعم بأن الأئمة أرفع قدراً من الأنبياء ، وأن النبي عند الشيعة يوصى ولا يخطئ ، والإمام لا يعصى ولا يخطئ .

(٧٠) أسد الله الكاظمي : « كشف القناع عن وجوب حجية الإجماع » طبعة

بومباي الخيرية ص ٢٠٩ .

(٧١) تاريخ اليعقوبى طبعة هوتسماج ٢ ص ٥٢٥ ، وانظر ابن سعد ج ٢ ق ٢

ص ١٠١ فيما يتعلق بكتاب على الذى أمكنه من التامل فى معانى القرآن البعيدة .

وفى الأغاني ج ٢٠ ص ٢٠٧ تهكم الخوارج بادعاء العلويين علم الغيب لخلق .

(٧٢) يدعى الشيعة أن لديهم مؤلفات خفية ينسبونها لعلى (انظر الهامش

السابق) ؛ ويقولون عنها تارة إنها خلاصة العارم الدينية التى كانت لكافة الأنبياء ؛

وطورا يزعمون أنها كتابات نبوية رمزية تكشف طلاسمها عن حوادث المستقبل

وقد أودعها النبي علما وانتقلت بعده من جيل إلى جيل فى أعقاب الأئمة الشرعيين ،

وكل إمام منهم كان حائزا فى وقته على علوم العلويين الباطنية . وأكثر ما يستشهدون

به منها كتاب الجفر وكتاب الجامعة . وقد سنى بشر بن المقتمر ، أحد قدماء

المتزلة ؛ الشيعة بأنهم قوم قد غرهم الجفر : لست إباحيا غبيا ولا - كرائضى غرد

الجفر » الحيران للجاحظ ج ٦ ص ٩٤)

بل إن كتب الشيعة قد أتت على الوصف الظاهرى لهذه الكتب السرية المزعومة ،

فكتاب الجامعة وصفته على أنه لفافة طويلة طولها سبعون ذراعا (قياسا على ذراع النبي) ،

انظر الكاظمي ص ١٤٦ : ١٤٨ والكاظمي ص ١٦١ . وفى مجلة المستشرقين الألمانية م ٤١

ص ١٢٣ وما بعدها ثبت بمراجع هذا الموضوع . وقد ذكر الكاظمي أيضا أن الأئمة

لديهم مصحف فاطمة الذى أودعه النبي فاطمة قبل موته ، وهو قدر المصحف المعروف

ثلاث مرات .

ومن ثم أطلقت كلمة الجفر على الكتب الخفية الغامضة التى تبحث فى

التنبؤات عموما . وقد تكونت من كلمة جفر الكلمة المغربية « إندجيفار »

lencjefar كما جاء فى « دوتيه » : « نص عربى باللهجة الوهرانية » ص ١٣ ، فى

مذكرات جمعية دراسة اللغات م ١٣ ص ٣٤٧ .

وإن استعمال كتب الجفر وشرحها لهو موضوع اهتمام المشتغلين بعلوم الطلاسم

الإسلامية ، انظر مثلا قائمة كايروير kairoer katalog م ٨ ص ٨٣ ، ١٠١ . وكثيرا

ما ساهم الصوفى الشهير محي الدين بن عربى فى الاشتغال بهذه الكتب (المصدر نفسه

ص ٥٥٢) . أما عن كتاب الجفر لأبي بكر الدمشقي المتوفى سنة ١١٠٢ هـ / ١٦٩٠ م ، والمحفوظ في خزانة سلاطين الترك وكنوزهم ، فانظر « سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر » للمرادى طبعة بولاق سنة ١٣٠١ هـ / ج ١ ص ٥١ .

(٧٣) انظر فيما سبق هامش رقم ٢٥ .

(٧٤) مما يتفق اتفاقاً تاماً مع روح التشيع ما قاله الأستاذ « بادشاه حسين » العالم الشيعي الحديث في نقد حكومة الخلفاء الراشدين : فقد ندّد بها على اعتبار « أنها شكل شبه ديمقراطي للحكومة مبني على الشعور باليول العامة للأمة » ، كتابه ص ١٤ .

(٧٥) إن المتكلمين في الفرق الفرعية في التشيع قد أكثروا من وضع المؤلفات الجدلية يبرهنون فيها على صحة مذاهبهم ، ولم يكن الغرض منها قاصراً على بحث النواحي المختلفة لمسألة الإمامة ، ولكنها شملت أيضاً مسائل اعتقادية وفقهية أخرى توكدت بسببها الخلافات التي تفصل بين هذه الجماعات الشيعية بعضها بعضاً

وفي نهاية القرن الثالث الهجري ، أو في بداية القرن الرابع ، وضع حسن بن محمد الفويجي أحد كبار المتكلمين الأماميين كتابه : « فرق الشيعة » كما وضع كتاب : « الرد على فرق الشيعة مآخلاً للإمامية » . وانظر أيضاً كتاب الرجال لأبي العباس أحمد النجاشي طبعة بمبای سنة ١٣٧١ ص ٤٦ .

وقد عاش الجاحظ في عصر قريب من نشأة هذه الفرق إذ توفي سنة ١٥٥ هـ / ٨٦٩ م ، وكتب كتاباً عن الشيعة اسمه كتاب الرافضة ، ولكن يظهر أنه نقد . وهو قد أشار إليه في رسالته القصيرة « في بيان مذاهب الشيعة » (في مجموعة الرسائل طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ ص ١٧٨ - ١٨٥ ، وهي أصغر مما يوحى به عنوانها .

(٧٦) الكاظمي ص ٨٠ .

(٧٧) النجاشي ص ٢٣٧ .

(٧٨) فيما يتعلق بهذه العقيدة انظر حالياً كتاب « شنع الشيعة » كما في ابن حزم « لفريد لندر ، وهو مؤلف لا يستغنى عنه للوقوف على النظم الداخلية للشيعة وعن انقسامها إلى فرق ، ج ٢ ص ٢٣ - ٣٠ ؛ وانظر أيضاً هامش رقم ٥٣ .

(٧٩) راجع الآن مقالة « فريدلندر » ، مجلة الأشوريات م ٢٣ ص ٢٩٦ وما بعدها ، لدراسة عبد الله بن سبأ والمذاهب التي دعا لها الخاصة بطبيعة على . أما عن عقيدة رجمة على فانظر كتاب الحيوان للجاحظ ج ٥ ص ١٣٤ ، وعن عقيدة الرجمة انظر ابن ساعد ج ٣ ق ١ ص ٢٦ وج ٦ ص ١٥٩ .

وحتى في البيئات الصوفية (وليست الشيعية) قد شاعت تصورات وأفكار تنزع إلى تأليه على . وقد عبر الصوفيون أحياناً عن فكرة خلود على ورجمته ، روى الشعراني عن الولي « على وفا » أنه كان « يقول إن علياً بن أبي طالب رضى الله عنه رُفِعَ كما رفع عيسى عليه السلام وسينزل كما ينزل عيسى عليه السلام » ثم أضاف الشعراني إلى ذلك : « وبذلك قال سيدي على الخواص رضى الله عنه فسميته يقول « إن نوحاً عليه السلام أبق من السفينة لوحاً على اسم على بن أبي طالب رضى الله عنه يرفع عليه إلى السماء ، فلم يزل محفوظاً في صيانة القدرة حتى رفع على بن أبي طالب رضى الله عنه » . « لواقع الأنوار في طبقات الأخيار ج ٢ ص ٥٩ .

وفضلاً عن ذلك فهذه القصة الصوفية تتصل بالقصة الإسلامية الخاصة ببناء سفينة نوح ، وقد ورد فيها أن الله أمر نوحاً بأن يُعِدَّ لبنائها مائة وأربعة وعشرين ألف لوح من الخشب ، بين الله تعالى على كل لوح منها اسم نبي من الأنبياء ، ابتداءً من آدم إلى محمد ، ثم حدث في النهاية أن السفينة كانت بحاجة إلى أربعة ألواح أخرى لإتمام بنائها ، ولذا أعدها نوح وظهر عليها أسماء الصحابة الأربعة (وهم الخلفاء الراشدون ورابعهم على) . وهكذا تمت السفينة وأصبحت قادرة على احتمال الأمواج وعصفها . والقصة بطولها في كتاب محمد بن عبد الرحمن الهمداني ، في أيام الأسبوع واسمه : « كتاب السُّمُوعِيَّات في مواعظ البريات » طبعة بولاق عام ١٢٩٢ هـ على هامش شرح الفشني على الأربعين النووية ص ٨ - ٩ .

(٨٠) فلهووزن : أحزاب المعارضة الدينية والسياسية^(١) ص ٩٣ . وقد حاول الباحثون أن يرجعوا إلى مصادر أقدم من هذه للوقوف على أصل هذه

المقيدة . وقد ذهب Pinches استناداً على نصوص مسمارية أنه كان هند أهل بابل القدامى اعتقاد برجمة ملكهم القديم سرجون الأول وأنه سيعيد مجد دولتهم القديم . غير أن قراءة هذه النصوص وتخرجها إلى هذا المعنى لم يقره علماء الآثار الآشورية ، راجع أعمال جمعية الآثار المتعلقة بالتوراة م ٧ ص ٧١ .

(٨١) هاجنفلد : تاريخ المبتدعة^(١) ص ١٥٨ (رواية أوريجن) .

(٨٢) راجع المقدمة التي كتبها أخيراً «باسيه» Basset لكتاب « فيخار ياسون

Fekhares Jyasons (الأناجيل الحبشية الموضوعة الأبوكريفيات — طبعة باريس

سنة ١٩٠٩ م ١١ ص ٤ — ١٢) .

(٨٣) مجلة الروايات الشعبية سنة ١٩٠٥ ص ٤١٦ .

(٨٤) الآثار الباقية للبيروني مراجعة سنخو ص ١٩٤ ، وانظر عن

« بيها فريد » مقال « هوتسا » في مجلة فينا لمعرفة الشرق سنة ١٨٨٩ ص ٣٠ وما بعدها .

(٨٥) مختصر تاريخ الدول لابن العبري طبعة بيروت ص ٢١٨ ، وراجع

أيضاً مجلة الآشوريات م ٢٢ ص ٢٢٧ وما بعدها .

(٨٦) بوزورث سميت : « محمد والإسلام » الطبعة الثانية — لندرة

سنة ١٨٧٦ ص ٣٢ .

(٨٧) « لاندزديل » Landsdell : « آسيا الوسطى الروسية » ج ١

ص ٥٧٢ .

(٨٨) دراسات إسلامية ج ٢ ص ٣٢٤ .

(٨٩) « كذب الوثاقون » ، وأقوال الأئمة في هذا الموضوع تؤلف فصلاً

خاصاً هو . « باب كراهية التوقيت » في الكليني ص ٢٣٢ — ٢٣٣ ، وقد

أضاف إليه « دلدلار علي » ، مواد وزيادات كثيرة في كتابه الذي ألفه في علم

الكلام الشيعي واسمه : « سرآة العقول في علم الأصول أو عماد الإسلام في علم

الكلام » ج ١ ص ١١٥ ، وما بعدها ، طبعة لكنو سنة ١٣١٨ — ١٣١٩ هـ .

وقد أشار الطوسي إلى أن كتاب « وقت خروج القائم » (رقم ٦١٧ في قائمة كتب

الشيعة) هو من تصنيف محمد بن حسن بن جمهور القمّي المعروف بأنه من الغلاة وبأنه من الوضاعين للأحاديث .

وقد نشأ عن هذا أيضاً أن الكتّاب عندما يترجمون لعالم من علماء الكلام الشيعيين يقولون إنه من المبالغين في الوقت أى في تقدير وقت ظهور المهدي ، راجع كتاب الرجال للنجاحي ص ٦٤ ، وقد انتقد ابن خلدون في مقدمته (طبعة كترمين : هوامش ومقتطفات م ١٧ ص ١٦٧) تقدير يحيى الدين بن عربي لوقت ظهور المهدي . وقد أنكر الحروفيون أيضاً هذه التقديرات على الرغم من أنه يُنسب إليهم دائماً هذا النوع من القبالة (كتابان هيوار : نصوص فارسية خاصة بفرقة الحروفية — لندن ولندرة سنة ١٩٠٩ : سلسلة جب التذكارية م ٩ متون ٧٠ وما بعدها) .

وإن تقدير ظهور المهدي يقترب من التقديرات القبالية التي تمين موعد الساعة ، وقد استند فيها القانون على عدة آيات من القرآن ؛ كالآية التاسعة والخمسين من سورة الأنعام : « وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ » والآية السابعة والثمانين بعد المائة من سورة الأعراف : « يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ عَلَيْهِمْ عِنْدَ رَبِّي لَا يَحْلِمُهَا لَوْفُهَا إِلَّا هُوَ » ، (راجع إنجيل متى ٢٤ - ٢٦) . غير أن السنة الإسلامية الصحيحة قد أنكرت هذه التقديرات وعدتها مناقضة للقرآن

وتوجد مادة هذا الموضوع الكلامي مبسوبة في شرح القسطلاني على البخاري طبعة بولاق سنة ١٢٨٥ : باب الإجازات رقم ١١ ج ٤ ص ١٥٠ ، وباب التفسير رقم ٨٨ ج ٧ ص ٣٢٣ ورقم ٣٣٥ ، ج ٧ ص ٤٥٨ وما بعدها ، وباب الرقق رقم ٣٩ ج ٩ ص ٣٢٣ .

وقد أكثر الفلكيون المسلمون من الاشتغال بحسابات النجوم لتقدير نهاية الدولة الإسلامية . وقد وضع الكندي الفيلسوف بحثاً خاصاً في هذا الموضوع قام لوت Loth بدراسته في كتابه « أبحاث شرقية ^(١) » (أبحاث تذكارية لفليشر — ليبترج سنة ١٨٧٥ ص ٢٦٣ - ٣٠٩ .

وقد اشتغل السكندى بقبالة الحروف وأسرار الأعداد ، فضلاً عن اشتغاله بالفروض الفلكية ، « المصدر نفسه ص ٢٩٧ » . وقد أشاد بالكتابة العربية لأنها تحتمل أكثر من غيرها من الكتابات ، وتحليل الحروف وتدقيقها (كتاب ألف باء لبلوى ج ١ ص ٩٩) ، كما أن إخوان الصفا (طبعة بمباى ج ٤ ص ٢٢٥) ذهبوا فى رسالتهم إلى أن ظهور صاحب الأمر الذى كانوا يقومون بالدعاية له ، يتوقف موعده على اجتماع النجوم وتوافق الطوالع .

(٩٠) عن التلمود باب سانهدرين ٩٧ ب ، وعن تقدير موعد ظهور المسيح تبعاً للقيمة العددية لكلمتى « هاستير أستير » فى سفر التثنية إصحاح ٢١ عدد ١٨ وفى سفر دانيال إصحاح ١٢ : ١١ - ١٣ . وانظر الآثار الباقية للبيرونى طبعة سنخو ص ١٥ : ١٧ ، ومقال شريبر Schreiner فى مجلة المستشرقين الألمانية م ٤٢ ص ٦٠٠ وراجع مؤلفات هذا الموضوع فى الثبت الذى أورده ، شتينشنيدر Steinschneider فى مجلة المستشرقين م ٢٨ ص ٦٢٨ هامش رقم ٢ ، وبوزنانسكى^(١) : « متفرقات عن الساعة » ج ٣ فى المجلة الشهرية لتاريخ العلوم اليهودية م ٤٤ سنة ١٩٠١ .

(٩١) إن كلمة « مهدي » فى استمهاها الدينى القديم لم تسكن تفيد تلك المعانى الأخروية التى التصقت بها فيما بعد . وقد لقب جرير سيدنا إبراهيم بهذا اللقب (النقائض طبعة بيشان رقم ١٠٤ بيت ٢٩) :

أبونا أبو إسحق يجمع بيننا أب كان مهدياً نبياً مطهراً
ولما رثى حسان بن ثابت النبى (ديوانه طبعة تونس ص ٢٤) وصفه بأنه « مهدي » ، ولم يقصد بهذه الكلمة أن تفيد أى معنى من المعانى المهدوية ، ولكن قصد أن يمدح بها النبى كرجل سار دائماً فى الطريق السوى :

ما بال عينك لا تنام كأنما كحلت مآقيها بكحل الأرمَد
جزعاً على المهدي أصبح ثاوياً يا خير من وطئ الحصى لا تبعُد
بأبى وأبى من شهدته وفاته فى يوم الاثنين النبى المهدي

وازن كلمة المهدي في البيت الثالث ، بكلمة الرشيد في مرثية أخرى للنبي ، في ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ٩٤ :

فابكي المبارك والوفى ذا التقى حامي الحقيقة ذا الرشاد الرشيد
ولم تجد البيئات السنية بأساً من إطلاق لقب المهدي على الخلفاء الأقدمين كعملي
ابن أبي طالب ، بل نسب للنبي أنه أوضح أقدار خلفائه الذين ولوا شؤون المسلمين
بعد وفاته ؛ « عن علي قال : قيل يا رسول الله من يؤمر بعدك ؟ قال « إن تؤمروا أبا بكر
تجدوه أميناً زاهداً في الدنيا راغباً في الآخرة ، وإن تؤمروا عمر تجدوه قوياً أميناً
لا يخاف في الله لومة لائم ، وإن تؤمروا علياً . ولا أراكم فاعلين تجدوه هادياً مهدياً
يأخذ بكم الصراط المستقيم » . (أسد الغابة ج ٤ ص ٣١) .

وقد دعا سليمان بن صرد ، الآخذ بثأر الحسين ، للحسين بعد موته قائلاً :
« اللهم ارحم حسيناً الشهيد ابن الشهيد المهدي بن المهدي » (الطبري ج ٢ ص ٥٤٦
طبعة دي غوى) . بل إن الشعراء في العصر الأموي كانوا يقدرون هذا اللقب على
الأمراء الأمويين ، فقد مدح به الفرزدق سليمان بن عبد الملك كما مدح به النبي ؛ ففي
البيت رقم ٤٠ ص ٥١ في النقاؤض يمدح النبي قائلاً :

بقوم أبو العاصي أبوهم توارثوا خلافة مهدي وخير الخواتم
يعني النبي صلى الله عليه وسلم أنه خاتم الأنبياء وأنه خير الأنبياء . وفي البيت
رقم ٦٠ من نفس القصيدة يمدح سليمان :

وألقيت من كفئك جبل جماعة وطاعة مهدي شديد النقام
وكثيراً ما ورد هذا اللفظ في أشعار جرير (ديوانه طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ)
فقال في عبد الملك ج ١ ص ٥٨ :

الله طوقك الخلافة والهدى والله ليس لما قضى تبديل
وقال في سليمان ج ٢ ص ٤٠ :

سليمان المبارك قد علمتم هو المهدي قد وضح السبيل

وقال في هشام ج ٢ ص ٩٤ :

فقلت لها الخليفة غير شك هو المهدي والحكم الرشيد

وإذن هذا باقرب إمام المهدي بالخاصية رقم ٣ بالقسم الثالث من هذا الكتاب ومع ذلك فقد خصّ الأتقياء عمر بن عبدالعزيز ، دون غيره من خلفاء بني أمية بأنه المهدي الحقيقي (ابن سعد ج ٥ ص ٢٤٥) . وفي الحق أنه حدث فيما بعد ، في سنة ٥٧٦ هـ / ١١٨٠ م ، أن أحد الشعراء المداحين وهو ابن التماوين مدح الخليفة العباسي الناصر ملقباً إياه بالمهدي ، وغالى في إطرائه وتمجيدته حتى رأى في خلافته ما ينفي عن انتظار المهدي في آخر الزمان ، فقال في البيت الخامس والسادس ص ١٠٣ من ديوانه طبعة مرجوليوت — القاهرة سنة ١٩٠٤ :

أنت الإمام المهدي ليس لنا إمام حقٍ سواك يُنتظر
تبدو لأبصارنا خلافاً لأن يزعم أن الإمام منتظر

والمسلمون في الوقت الحاضر يطلقون اسم المهدي على من يدخل في الإسلام من أهل الديانات الأخرى ، والترك يسمونهم بالمهتدين . وقد تولى مشيخة الأزهر شيخان في اسميهما لقب المهدي الذي لا يخرج في معناه عن مدلوله الحديث ، وهما الشيخ محمد المهدي الحفني وكان في الأصل قبطياً اسمه هبة الله ، وتولى المشيخة من ١٨١٢ — ١٨١٥ ، والثاني الشيخ محمد العباسي المهدي وقد تولى مشيخة الأزهر من سنة ١٨٧٠ إلى سنة ١٨٩٠ . وانظر أيضاً مجلة المستشرقين الألمانية ص ٧٠٢ وما بعدها .

(٩٢) عن فكرة المهديّة في الإسلام وما يتعلق بها انظر كتاب « المهدي منذ نشأة الإسلام حتى العصر الحاضر » « لدارمستيتير » — باريس سنة ١٨٨٥ ، ومقال لهيروجروني في المجلة الاستعمارية الدوائية سنة ١٨٨٦ ، وفصل العقائد المهديّة في كتاب السيادة العربية لفان فلون (أمستردام — الأكاديمية سنة ١٨٩٤) ص ٥٤ وما بعدها ومقال له في مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٢ ص ٢١٨ وما بعدها ، وكتاب العقائد المهديّة في الفرق الإسلامية بقلم بلوشيه باريس سنة ١٩٣٠ ، وكتاب المهديّة

في الإسلام^(١) « أفريدلندر (أبحاث تذكارية - فرنكفورت على المين سنة ١٩٠٣ ص ١١٦ : ١٣٠) .

(٩٣) كثيراً ما ظهرت الحركات المهدوية في الإسلام المغربي (شتالي إذ وعند المفاربة اعتقاد متواتر بأن المهدي لا بد أن يظهر في الأرض المرغوبة (دوتيه : المرابطون طبعة باريس سنة ١٩٠٠ ص ٧٤) . واستعان المفارقة بالأحاديث التي تنص على هذا المعنى (مجلة المستشرقين الألمانية م ٤١ ص ١١٦ . وما بعدها) . كما ظهر أيضاً في المغرب في عصور مختلفة رجال كان يدعى كل واحد منهم أنه عيسى ابن مريم وكان يتمسك بهذا الاسم لمناهضة السيادة الأجنبية (دوتيه ص ٦٨) . ومع أن بعض هذه الحركات المهدوية ، كتلك التي أدت إلى قيام دولة الموحدين بالمغرب لم تحتفظ بأي أثر تؤثر به في المستقبل . بعد سقوط الأنظمة السياسية التي كانت هذه الحركات عمرة لها ، فإن الآثار الباقية لهذه الحركات المهدوية لا تزال باقية إلى اليوم في الفرق الشيعية .

وفي القرون الأخيرة ظهرت بعض الحركات الانشاققية الدينية ذات الصلة الوثيقة بالفكرة المهدية ، وذلك بين مسلمي الهند ، وقد أنارها رجل ادعى كل واحد منهم أنه المهدي المنتظر ، ولا يزال أتباعهم يؤلفون جماعات وفرقاً مختلفة . وزعم هؤلاء المهديون أن انتظار المسلمين للمهدي قد انتهى بظهورهم ؛ وهذا هو السبب في تسمية هذه الفرق باسم « غير مهدي » ، أي إنهم قوم توقعوا عن الاعتقاد بظهور المهدي في المستقبل ، ومنهم فرقة المهدوية التي تحمل على مخالفتها في الرأي . وتبالغ في بنضمهم والتعصب عليهم . وقد أورد « سل » في كتاب ديانة الإسلام - - لندرة سنة ١٨٨٠ ص ٨١ : ٨٣ تفصيلات دقيقة عن هذه الفرق . ولا تزال ذكرى أحد المهديين الهنود الذين عاشوا في نهاية القرن الخامس عشر عالقة بأذهان أهل مقاطعة كرمات (بلوختان) .

ويعارض السنيون في هذا الإقليم (ويسمون التمازي لأنهم يؤدون الصلاة واسمها تماز) فرقة « ذكرى » ، التي ينتمى أغلب أتباعها إلى البدو من سكان البلاد ، وقد وصلوا مذهبهم وشعائريهم الحائدة عن التعاليم السنية الإسلامية بأحد المهديين

(١) Friedlander Die Nessiasidee im Islam. (١)

ويدعى الشيخ محمد الجونبوزى الذى أخذ بعد نفيه من بلاد الهند فى التجوال من مكان إلى آخر ، وتوفى سنة ١٥٠٥ م فى تيل هلمند Tale Helمند (مجلة العالم الإسلامى م ٥ ص ١٤٢) .

وهم يشيدون دائرة من الأحجار (انظر أيضاً هركلوتس . قانون الإسلام ص ٢٥٩) فى ليلة القدر التى يقسمها أهل السنة ، ويؤدون فى داخلها مناسكهم الزائفة ؛ ولذا يطلق على هذه الفرقة أيضاً اسم « دائرة والى » ، أى أهل الدائرة . وإن الأستاذ هوروثز بجامعة عليكرة ، الذى أدین له بهذه البيانات الأخيرة ، يمد للطبع بحثاً خاصاً عن فرقة دائرة والى .

(٩٤) هارتمان : الشرق الإسلامى ج ٣ ص ١٥٢ .

(٩٥) كما فى تاريخ الأدب العربى لبروكلان ج ١ ص ٤٣١ هامش رقم ٢٥ . وهناك نقد للأحاديث الخاصة بظهور المهدي فى مقدمة ابن خلدون طبعة بولاق سنة ١٢٨٤ ص ٢٦١ . وقد جمع بعض علماء الكلام من أهل السنة الأحاديث السنية الخاصة بالمهدي ، مثل الفقيه السكى شهاب الدين أحمد بن حجر الهيئى التترى سنة ٩٧٣ هـ / سنة ١٥٦٥ م الذى صنف فى هذا الموضوع كتاباً خاصاً ذكره بروكلان ج ٢ ص ٣٨٨ هامش رقم ٦ ، وأشار إليه الهيئى نفسه فى إحدى فتاويه الحديثية طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ص ٢٧ — ٣٢ ، وقد تلخص فيه القول السنية عن عقيدة المهدي وعن الحوادث التى سوف تصحب ظهوره ، كما بحث فى مدعى المهديّة من الدجالين والشعوذين ، واسم كتابه : القول المختصر فى علامات المهدي المنتظر . وكان الباعث الذى حمله على إصدار هذه الفتوى أنه « سئل عن طائفة يعتقدون فى رجل مات منذ أربعين سنة أنه المهدي الموعود بظهوره آخر الزمان ، وأن من أنكر كونه المهدي المذكور فقد كفر فما يترتب عليهم ؟ » .

ومن المحتمل أن هذه العقيدة التى سئل فيها الهيئى تتعاق بأحد مدعى المهديّة فى القرن العاشر الهجرى ، وقد ذكرنا شيئاً عنهم فى الحاشية رقم ٩٣ وقد جمع ابن حجر فى كتابه « الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة » طبعة القاهرة سنة ١٣١٢ هـ ص ٩٧ — ١٠٠ قدراً آخر من الأحاديث السنية الخاصة بعقيدة المهدي ، وكان قد ألقاها بخطبة فى مكة ، قصد بها دحض العقائد الشيعية .

(٩٦) يظن انثناء عشرية في هذا النقد زاعمين أن متن الحديث الدال على اسم المهدي قد سُحِّف ؛ فبدلاً من عبارة « يواطىء اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي » ، يقولون إن الصواب فيه : واسم أبيه اسم ابني » ، أى إن اسم أبي المهدي هو الحسن ، والحسن هو اسم حفيد النبي ، ولا يتشكك كون في أن كلمة « ابن » تفيد أيضاً معنى الحفيد . راجع مقدمة شرح المنيبي على قصيدة بهاء الدين العاملي التي نظمها في مدح صاحب الزمان ، أى المهدي المنتظر ، وهي مطبوعة في ذيل السكشكول ص ٢٩٥ .

(٩٧) راجع أيضاً كتابي : « أبحاث في علم اللغة العربية ^(١) » ج ٢ ص ٦٢ من المقدمة وما بعدها .

(٩٨) راجت العقيدة بأن بعض الصفوة من الناس هم على اتصال شخصي بالمهدي الخفي ، ونجد أمثلة لها في الطوسي : قائمة كتب الشيعة ص ٣٥٣ وكشف القناع للكاظمي ص ٢٣٠ - ٢٣١ . وللصوفي المصري عبد انوهاب الشعرائي المتوفى سنة ٩٧٣ هـ / ١٥٦٥ م تحريفات عديدة تدور حول اجتماعات الصوفيين ؛ فيحكي في تراجمهم أن زميله الأكبر منه سنّاً ، وهو الشيخ حسن العراقي المتوفى حوالي سنة ٩٣٠ هـ / ١٥٢٢ م ، قد أنفى إليه أنه في حدائمه وهو مقيم بدمشق قد قرى المهدي أسبوعاً كاملاً وأخذ عنه أساليب الذكر والزهادة ، وأنه يرجع الفضل في طول عمره إلى المهدي ، فقد كان سن العراقي عند ما تحدث بهذا للشعرائي سبعمائة وعشرين ومائة سنة ! وقد خرج سائحاً فذهب إلى أرض الهند والصين ثم رجع إلى مصر بعد خمسين سنة سياحة ، ولما أراد دخول مصر منعوه بسبب غيرة الصوفيين الآخرين وحسد هم ، فقد وجدوا فيه مخاطرأ جريئاً (لوائح الأنوار في طبقات الأخيار - القاهرة سنة ١٢٩٩ ج ٢ ص ٩١) .

وتوجد أيضاً أقاصيص أخرى عن الاتصال كتابة بالإمام الخفي ؛ فإن والد الفقيه الشيعي الشهير أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي المتوفى سنة ٣٥١ هـ / ٩٩١ م أرسل مع رجل يدعى علي بن جعفر بن الأسود طلباً مكتوباً إلى « سيد الزمان » ، إذ أنه لم يُعقب فسأله أن يتشفع له عند الله تعالى ليرفع عنه هذه الحنة ، فتسلم بعد قليل من

المهدى براءة مكتوبة بشر له فيها بولدين ، كان أكبرها أبو جعفر الذي خرق طيلة حياته بأنه مدين بوجوده لبشرى « صاحب الأمر » (كتاب الرجال للنجاشي ص ١٨٤) ، وانظر أيضاً نفس الكتاب ص ٢٥١ في ترجمة أحد علماء التفسير الذي راسل الإمام الخفي لاستجلاء بعض المسائل في أبواب الشريعة .

(٩٩) وفي الكشكول ص ٨٧ - ٨٩ قصيدة من هذا النوع ، وهي وأمثالها مما نظم بهاء الدين العاملي المتوفى سنة ١٠٣١ هـ / ١٦٢٣ م وهو أحد علماء الحاشية في بلاط الشاد عباس ، وشرح القصيدة أحمد الميني (وليس محمد كما في بركان ج ١ ص ٤١٥) المتوفى سنة ١١٠٨ هـ / ١٦٩٦ م (وترجمته في سلك الدرر للمرادي ج ١ ص ١٣٣ - ١٤٥) والشرح في ذيل الكشكول طبعة بولاق ص ٣٩٤ - ٤٣٥ ، وانظر أيضاً المجلة الأفريقية سنة ١٩٠٦ ص ٢٤٣ .

(١٠٠) مجلة العالم الإسلامي ج ٦ ص ٥٣٥ ، وفي ص ٦٨١ منها ترجمة فتوى علماء النجف ، وقد جاء فيها : « ينبغي بذل الجهود لتثبيت دعائم الدستور بالجهاد والاستمسك بتعاليم إمام العصر ، كانت حياتنا فداء له ! وإن أقل مخالفة أو تقصير في إنجاز أوامره توازي التخلي عن جلالته أو العمل على مناهضته » . والكلمة الأخيرة لا تشير إلى النبي محمد . كما بين ذلك المترجم ، وليكنها تشير إلى إمام العصر الذي ورد ذكره في العبارة السابقة ، أي إنه المهدي أو الإمام الخفي . وكذلك ادعى الرجميون المناهضون للدستور ، مستندين إلى إحدى الوثائق التي تحمى إلغاء الدستور ، أن عمل الشاء في إقدامه على إلفائه « قد أوحى الله به كما أوحى به إمام العصر » (مجلة العالم الإسلامي ج ٧ ص ١٥١) .

(١٠١) وهذا ما سبق أن لاحظته المقدسي طبعة دي غوى ص ٢٣٨ .

(١٠٢) مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٣ ص ٣٨١ .

(١٠٣) نعمد باقر داماد : « الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية » طبعة بومباي سنة ١٣١١ هـ ص ١٣٣ .

(١٠٤) الكاظمي ص ٩٩ . وقد قال المستنصر الخليفة الفاطمي في قصيدة صغيرة

تنسب إليه أن ديانتَه هي التوحيد والعدل ، « تاريخ دمشق » لابن القلائسي طبعة
بمدرور ص ٩٥ .

(١٠٥) يكفي لإثبات هذا أن نشير إلى بعض المؤلفات الكلامية عند الشيعة
التي أصبحت في متناول الأيدي بمدّ طبعها ، ويظهر فيها بجلاء منهاج البحث الشيعي
في المسائل الكلامية ، وكذا في المسائل الخاصة بالإمامة . وقد وضع نصير الدين
الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ / ١٢٧٣ م في كتابه « تجريد العقائد » (المطبوع في
بومباي سنة ١٣٠١ هـ - والفقرات في صحيفة ٣٩٩ وما بعدها ، ومعه شرح علي بن
الكشجي المتوفى سنة ٨٧٩ هـ / ١٤٧٤ م - بروكلمان ج ١ ص ٥٠٩) بياناً موجزاً
عن هذا المذهب .

كما أوضح الطوسي في كلمات موجزة مسألة الإمامة كما يراها الشيعة ، مقابلاً
بينها وبين وجهة نظر أهل السنة ، وذلك في شرحه لكتاب المحصل لفخر الدين
الرازي (القاهرة سنة ١٢٢٣ هـ : تلخيص المحصل - بروكلمان ج ١ ص ٥٠٧ هامش
رقم ٢٢) ص ١٧٦ وما بعدها وراجع أيضاً كتاب « الألفين الفارق بين الصدق
والمؤمن » لحسن بن يوسف المطهر الحلبي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ / ١٣٢٦ م ، وهو يشتمل
على ألف برهان يؤيد صحة العقائد الشيعية في الإمامة وألف برهان آخر لدحض
اعتراضات المخالفين . ومطبوع ببومباي سنة ١٨٩٨ .

ولاحقاً أيضاً كتاب « الباب الحادي عشر » الذي جمعه مكمللاً لكتاب
« مصباح التهجد » (بروكلمان ج ١ ص ٤٠٥) لأبي جعفر الطوسي ، والذي يشتمل
على عشرة فصول تبحث فحسب في موضوع العبادات ، وقد طبع في مطبعة
« نول كشور » سنة ١٣١٥ هـ / ١٨٩٨ م ومعه شرح للمقداد بن عبد الله الحلبي
(بروكلمان ج ٢ ص ١٩٩) .

أما في المؤلفات الحديثة ، فإني أشير على الأخص إلى كتاب دلدور على : « مرآة
المعقول في علم الأصول » ، وهو في مجلدين : الأول يبحث في التوحيد والثاني في
العدل . والكتاب يشتمل على مباحث عظيمة القدر في العقائد الشيعية ، وهو مطبوع
في مطبعة عماد الإسلام بلسكنو سنة ١٣١٩ هـ .

(١٠٦) إن كتاب الانتصار للعالم الشيعي « على المرتضى علم الهدى » المتوفى ببغداد سنة ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤ م قد عالج هذه الفروق معالجة دقيقة . وهذا الكتاب الذي طبع طبعة حجر في بومباي سنة ١٣١٥ هـ يستعرض الفروق التعبدية والشرعية بين الشيعة ومذاهب أهل السنة في كافة مسائل الفقه ، وهو أحسن كتاب يعين على تفهمها . ويوجد في المؤلفات الإفريقية كتاب يبحث في الفقه الشيعي بقلم كرى Queryy واسمه « الشريعة الإسلامية » في ثلاث مجلدات مطبوع بباريس سنة ١٨٧١ م .

(١٠٧) راجع أيضاً نولدكه : « بحوث تذكارية » ص ٣٢٣ .

(١٠٨) نحيل القاري ، السكي يقف على هذه المسألة ، لمرض جلي لها في ترجمة عمارة البيني طبعة دبرينبورج (باريس سنة ١٨٩٧) ص ١٢٦ . وكثيراً ما كان المسح على الخفين موضع مجادلات بين أهل السنة والشيعة ، وقد ألف فيه أبو يحيى الجرجاني (الطوسي : قائمة كتب الشيعة ص ٢٨) وجعل عنوان بحثه : « مناقشة بين شيعي ومرجعي » (سني) في المسح على الخفين وتناول سمك الجري ومساائل أخرى مختلف عليها .

وإن سمك الجري المذكور هنا واسمه أيضاً أنقايس وهو نوع من السمك الشعباني (انظر لو Low في نولدكه : « بحوث تذكارية » ص ٥٥٢) ، قد نهت الروايات الشيعية التي ترجع إلى علي عن تناوله نهياً باتاً . وفي كتاب الحيوان للجاحظ ج ١ ص ١١١ والسكايني ص ٢١٧ بيانات شيقة في هذا الموضوع . ويعتقد العامة أن الجري كثيره من أنواع الحيوان أمة من الآدميين قد مُسخت (الجاحظ ج ٦ ص ٢٤) . ولتحديد هذا النوع من السمك بالنسبة للأنواع الحديثة ، انظر « لو » ونولدكه في مجلة الأشوريات م ٢٢ ص ٨٥ : ٨٦ .

(١٠٩) « برون » : « ترجمة مختصرة لتاريخ طبرستان لابن إسفنديار » — لندرة سنة ١٩٠٥ (مجموعة جب التذكارية ج ٢) ص ١٧٥ ، وبهذا التمهيد لصيغة الأذان أعلن اختلال الشيعة لإقليم سبق أن حكمه أهل السنة (راجع خطط المقرئ ج ٢ ص ٢٧٠ وما بعدها) . وهكذا أعلن القائد جوهر انتصار الفاطميين .

في مسجدى ابن طولون وعمرو في عاصمة مصر (« جوتيل » — في مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية م ٢٧ ص ٢٢٠ هامش رقم ٣) . وفي بغداد أضاف الثائر « بساسيرى » الصيغة الشيعية للأذان لكي يعلن سيادة الخلفاء الفاطميين على العراق (تاريخ دمشق لابن القلانسي طبعة أمدرود ص ٨٨) .

وهناك مثال آخر يتعلق بمجنوبى بلاد العرب في كتاب « العقود اللؤلؤية » للخزرجى ترجمة ردهوس ج ١ ص ١٨٢ (لندرة سنة ١٩٠٦ مجموعة جب التذكارية م ٣) . كما حدث نقيض هذا عندما خرجت هذه البلاد عن طاعة الفاطميين وعادت إلى حكم العباسيين ؛ ففي دمشق وفي جهات أخرى من الشام حُذفت هذه المبارات من الأذان (الفارقى في أمدرود ص ١٠٩ وابن القلانسي ص ٣٠١) ، بل إن الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمى في نوبة من نوبات خبله أمر بإعادة الأذان السنى وسائر الشمائى السنية مثل قراءة فضائل الصحابة وإطلاق صلاة التراويح والقول بمذهب مالك إلى غير ذلك (النجوم الزاهرة لأبى المحاسن طبعة بوبر ص ٥٩٩) .

وعندما خضعت إفريقية الشمالية لنفوذ الشيعة في سنة ٣٠٧ هـ / ٩١٩ م أمر الحاكم الجديد بتقطع لسان المؤذن الورع « عروس » ، ثم قتله بعد أن أسرف في تعذيبه لأن بعض الناس شهدوا عليه بأنه لم يصف في أذانه عبارة « حى على خير العمل » التى يجتمعا الشيعة . (البيان المغرب طبعة دوزى ج ١ ص ١٨٦) ، وراجع أوامر الفاتحين الشيبين التى أمروا بها في هذه البلاد بعد سقوط دولة الأغالبة (نفس المصدر ج ١ ص ١٤٨ ، ٢٣١) .

(١١٠) تظهر لنا جلياً تفاحة هذه الفروق التعبدية إذا لاحظنا من هذه الوجهة الصيغ القديمة المتباينة للمعائد عند فقهاء أهل السنة . وقد ترجم مكدونالد مجموعة من هذه المعائد إلى الإنجليزية في كتابه : « تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية في الإسلام » (نيويورك سنة ١٩٠٣) ص ٢٩٣ وما بعدها .

ومن المصنفات القديمة في المعائد كتاب أبى جعفر أحمد الطحاوى المتوفى سنة ٣٢١ هـ / ٩٣٣ م (المطبوع في قازان بشرح سراج الدين عمر الهندى المتوفى سنة ٢٤٥)

سنة ٧٧٣ هـ / ١٣٧١ م) ، وبقدرة أهل السنة تقديرًا عظيمًا . و « عقائد » الطحاوى تبين النقط الرئيسية التى اختلف الشيعة وأهل السنة بشأنها ، ويحدد المؤلف منها من وجهة النظر السنية . وفى العبادات ذكر المؤلف اختلافًا واحدًا وهو فيما إذا كان مباحًا للمسح على الخفين فى الوضوء فى حالات معينة يتعذر فيها غسل القدمين ، والشيعة لا يجيزون المسح .

وفى كتاب الفقه الأكبر المنسوب لأبى حنيفة حضّ للمسلم على توقيف الصحابة وعدم تكفير المسلم العاصى بسبب معاصيه ، أما العبادات فلم يذكر شيئًا عنها سوى هذه العبارة : « المسح على الخفين سنة ، والتراخي فى شهر رمضان سنة ، والصلاة خاف كل بر وفاجر من المؤمنين جائزة » . وهناك وصية أخرى منسوبة أيضًا لأبى حنيفة لا تذكر فى موضوع العبادات سوى « المسح على الخفين » فعن أبى حنيفة : « نقر بأن المسح على الخفين جائز ومن أنكر هذا فإنه يخشى عليه الكفر » .

وروى الغزالي فى هذا المعنى كلامًا عن الزاهد المصرى ذى النون . اختص أهل السنة بثلاث : المسح على الخفين ، وصلاة الجماعة ، وحب السلف . (كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد طبعة القاهرة ، دون تاريخ — ص ٢٢١) . ولا ندرى كيف أضفى أهل السنة على هذا الموضوع التافه وهو المسح على الخفين كل هذه القيمة ، وأحلوه هذه المكانة حتى وضعوه تقريبًا على قدم المساواة مع القواعد الإيمانية الرئيسية .

وقد جاء فى ابن سعد ج ٦ ص ١٩٢ ، « عن مغيرة عن إبراهيم قال : من رغب عن المسح فقد رغب عن السنة ، ولا أعلم ذلك إلا من الشيطان ، قال فضيل يعنى تركه المسح » . وإن فى اهتمام المسلمين بموضوع المسح إلى هذا الحد لما يبين لنا لماذا زخرت كتب الطبقات ورواياتها بالتفصيلات الوافية المستفيضة عنه ؛ ففى ابن سعد ج ٦ ص ٣٤ ، ص ٧٥ سوابق تشهد بإباحة المسح ، وراجع أيضًا على الأخص الصفحات ٨٣ ، ١٦٢ ، ١٦٦ ، ١٦٨ من الجزء السادس . وفى الروايات الأخيرة أن عليًا توضع مسح على جوربيه ونعليه ، وهى روايات يمكن الاستعانة بها فى التدليل على تسامح أهل السنة لأنها أثرت عن على نفسه ، وصدر عنه الفعل الذى يستنكره الشيعة .

(١١١) راجع « مقالاتى فى التاريخ الأءبى للشىعة » ص ٤٩ .

(١١٢) عن هذا النوع من الزواج انظر كتاب تاريخ الزواج البشرى لئوستر مارك ، الفصل الثالث والعشرين ص ٥١٧ وما بعدها ، الطبعة الثانية لندرة سنة ١٨٩٤ .

(١١٣) تيودور جومبرتس « مفكرؤ الإغريق » ج ١ / ٢ .

(١١٤) روبرتسون سميث : « القرابة والزواج عند عرب الجاهلية » الطبعة الثانية ص ٨٣ وما بعدها . ك وفلتهوزن فى « أخبار جمعية المعلوم ^(١) » جيتنجن سنة ١٨٦٣ ص ٤٩٤ وما بعدها ، ومعاوية للأب لامانس ص ٤٠٩ (مجموعة بيروت ج ٣ ص ٢٧٣) . وفى كتاب حكومة الأم عند عرب الجاهلية لويلىكن ^(٢) (أمستردام سنة ١٨٨٤ ص ١٠ وما بعدها) بيانات عن نسخ زواج المتعة ؛ وانظر أيضاً عن زواج المتعة كتاب حوليات الإسلام للأمير كايتانى ص ٨٩٤ وما بعدها .

(١١٥) أبو العباس الجرجانى : « المنتخب من كفايات الأءباء » طبعة القاهرة سنة ١٩٠٨ ص ١٠٨ .

(١١٦) انظر فيما يتعلق بهذا الزواج فى بلاد فارس ، كتاب برون : « عام بين الفرس » ص ٤٦٢ . وقد أورد الأصفهانى فى كتابه « محاضرات الأءباء » طبعة القاهرة سنة ١٢٨٧ هـ ج ٢ ص ١٤٠ ملاحظة دقيقة للجاحظ تتعلق بتحليل فريق من الشىعة من قيود الرابطة الزوجية . قال الجاحظ « إن جماعة من الرافضة يقولون بالوقاية ، إذا اعتلت امرأة أحدهم استعمار امرأة غيره ، بشرىطة أن لا يتمرض للفرج بـ لـ نونه » .

(١١٧) بعد أن عدد القرآن درجات القرابة المانعة من الزواج فى عدة آيات من سورة النساء أباح ما بلى فى الآية الرابعة والعشرين : « وأحلّ لكم ما وراء ذلكم أن عبثتموا بأموالكم مخصمين غير مسافحين فاستمتعتهم به ممنهن فأتوهن أجورهن »

(١) Wellhausen, *Nachrichten Ges. a. Wiss.*

(٢) Wilken, *Het Matriarchaat bei de oude Arabieren.*

قَرِيبَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْقَرِيبَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا » ، وهذه الآية تميزها مجموعة من الأحاديث تحلل التمتع . وذكر « الحازمي » في كتابه : « الاعتبار في بيان النسخ والنسخ من الآثار » (طبعة حيدرآباد سنة ١٣١٩ هـ) ص ١٧٩ أن هذه الآية كانت تقرأ . فما استتمت به منهم « إلى أجل مسمى » . وذلك في رواية تتصل في إسنادها على الأخص إلى ابن عباس ، ذكرها في إحدى فتاواه ، وتتخذ هذه العبارة سنداً لإباحة التمتع . وفي كتاب الانتصار للمرتضى ص ٤٢ بحث موجز عن الخلاف المذهبي في موضوع التمتع عالج المؤلف من وجهة النظر الشيعية . (١١٨) راجع وجهة النظر الشيعية في كتاب « الشرع الإسلامي الشيعي ؛ الزواج والطلاق » . بحث مطبوع بلوزان سنة ١٩٠٤ ص ٧٩ وما بعدها .

(١١٩) الهاشميات للكميت طبعة هوروقتر ق ٦ ب ٩ :

وَيَوْمَ الدَّوْحِ دَوْحٌ غَدِيرٌ خُمْرٌ أَبَانَ لَهُ الْوَلَايَةَ لَوْ أَطِيعَا

(١٢٠) لدينا الآن بحث عن أشهر هذه العايد وأهمها وهو كتاب : « قداسة الحسين في كربلاء » لأرنولد نولدكه ^(١) (برلين سنة ١٩٠٩ المكتبة التركية م ١١) . (١٢١) لنذكر جانباً البيانات الخاطئة التي ظهرت قديماً ، ولنقتصر على مثالين حديثين جداً لنثبت سعة انتشاره وتشبث الأذهان به ؛ يقول درنبرج في ص ٧٦ من بحثه : « علم الأديان والإسلام » (باريس سنة ١٨٨٦) « إن الشيعة تنكر السنة » . وكتب السير ردهوس في هامشه رقم ٤١٧ على كتاب العقود اللؤلؤية للخزرجي ص ٧١ : « إن الشيعة وسائر الفرق الخارجة على مذهب أهل السنة تهتم اهتماماً يسيراً بالحديث أو لا تأبه به إطلاقاً » .

بل إن مما يسترعى الانتباه ويستوجب الدهشة أن مسلماً من المشتغلين بالقانون وهو الدكتور رياض غالي عرض في ٢٥ — ٢٧ من « رسالته في الحديث كمصدر من مصادر الشريعة الإسلامية » (باريس ١٩٠٩) . للفرق بين الشيعة وأهل السنة من هذه الوجهة الخاطئة .

(١٢٢) بدائع البدائع (طبعة القاهرة سنة ١٣١٦ هـ) ج ١ ص ١٧٦ على هامش
معاهد التنقيص .

(١٢٣) روى عن عبيد الله بن موسى المتوفى بالكوفة في عهد المأمون
سنة ٢١٣ هـ / ٨٢٨ م أحاديث في التشيع منكورة (ابن سعد ج ٦ ص ٢٧٩) ، كما أنهم
بالتشيع ورواية أحاديثه معاصره خالد بن مخلد (نفس المصدر ص ٢٨٣) .

(١٢٤) إن المسألة الدقيقة ، وهي قيمة الأحكام التي تتضمنها الأحاديث الصحيحة
بالنسبة لغيرها مما يستنبط بطريقة الرأي والقياس ، قد انقسم فقهاء الشيعة أنفسهم
بصدها إلى فريقين : فريق الأخباريين الذين يستنبطون أحكام الفقه والشرعة من
الأخبار وحدها أى من الأحاديث الموثوق بصحتها وينكرون مناهج النظر العقلي ،
وفريق الأصوليين الذين يعدون القياس من أصول الفقه ويقرون الرأي الشخصي
ومناهج البحث الشبيهة به ، وينتمى مذهب التشيع السائد في بلاد الفرس إلى هذا
الفريق . وقد حدث بين أهل السنة ما يشبه هذه المجادلة والانتقسام في الرأي ؛ راجع
الشهرستاني في ص ١٣١ في كلامه على الأخبارية والكلامية وتضاربهم بالسيف
وتنايذهم بالتكفير .

(١٢٥) يظهر أن التشيع لم يدخل أرض قم الفارسية إلا على أيدي المهاجرين من
العرب (معجم البلدان لياقوت ج ٤ ص ١٧٦) .

(١٢٦) الطبري ج ١ ص ٣٠٨١ .

(١٢٧) كارتاده فو : « الإسلام : العبقريّة السامية والعبقريّة الآرية في الإسلام »
(باريس سنة ١٨٩٨) ص ١٤٢ .

(١٢٨) عاب المناظر : « شهفور بن طاهر الأسفرايني » المتوفى سنة ١٠٧٨
على الإمامية إلهامهم للشعائر الدينية ، ولا شك أنه كان مسرفاً في نقده ؛ انظر الفقرات
التي اقتبسها فريد لندر في كتابه « شنع الشيعة » ج ٢ ص ٦١ .

(١٢٩) انظر كتابي عن الظاهرية ص ٦١ وما بعدها ، ومجلة المستشرقين الألمانية
م ٥٣ ص ٣٨٢ ، وانظر أيضاً « كرى » ج ١ ص ٤٤ في فصل « الكائنات النجسة »

والمواد النجسة . وجاء في الحاشية رقم ١٠ : « الكفرة هم المنشقون من الزنادقة ومن أعداء الإمام علي » .

(١٣٠) بولاك : « فارس : البلاد وأهلها »^(١) (لينزج سنة ١٨٦٥) ج ١ ص ١٢٨ .

(١٣١) المصدر نفسه ج ٢ ص ٥٥ ، وانظر أيضاً ص ٣٥٦ .

(١٣٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٧١ .

(١٣٣) برون : « عام بين الفرس » ص ٣٧١ .

(١٣٤) رينان : « بعثة إلى فينيقيا » (باريس سنة ١٨٦٤) ص ٦٣٣ ، وانظر أيضاً مقال لامانس : « على الحدود الشمالية لأرض الميعاد » (في مجلة الدراسات — باريس سنة ١٨٩٩ فبراير ومارس) وفي ص ٥ وما بعدها في طبعة للمقال على حدة ومن الخطأ أن نعد المتواليات من غلاة الشيعة كالتصيرية ، فهم إماميون عاديون ، وبذهب فقهاؤهم أحياناً إلى فارس لإكمال دراستهم بها .

(١٣٥) « شرق الأردن » — لندرة سنة ١٨٨١ ص ٣٠٦ . وقد روى « لورتييه Lortet » عنهم هذه المادة نفسها في كتابه : « سوريا اليوم » (باريس سنة ١٨٨٤) ص ١١٥ . ولكنه عللها تعليلاً سخيلاً بقوله : « ترى في هذه الدقائق الدالة على التعصب بقايا أساليب الديانة اليهودية القديمة وأحكامها » :

أما عن المؤلفات الموضوعة قبل القرن الماضي ، فيمكننا أن نحيل القارئ إلى كتاب قولني : « رحلة في سوريا ومصر » (باريس سنة ١٧٨٨ م) حيث لاحظ هذه الصفة في أخلاق الشيعة المتواليات عندما ساح في بلاد الشام في سنة ١٧٨٣ إلى سنة ١٧٨٥ ، فكتب عنهم في ص ٧٩ من كتابه : « إنهم يمتقنون بأن النجاسة تلحقهم من ملابس الأجانب وهم يخالفون التقاليد المألوفة في الشرق لأنهم لا يشربون ولا يأكلون من إناء تناول منه من لم يكن من فرقهم ، كما لا يؤاكلونه على مائدة واحدة » . وجاء في مشاهدات أخرى لغير قولني من السائحين بيانات شبيهة بهذه عن « النجالة » الشيعيين (وصحتها النواخلة أي زارعو التخيل) ، وهم من الشيعة الذين

هاجروا من إقليم المدينة وينسبون أنفسهم للأنصار ، وقد كتب عنهم حاجي خان و « ويلفريد سياري » في حجتهم الشهيرة التي دونها في كتابهما : « مع الحجاج إلى مكة » (سنة ١٩٠٢ ص ٢٣٣) : « إنهم يمدون كلاً من اليهود والنصارى أنجاساً . و يدققون في هذه المسألة كالفرس الذين اقتدوا بنقاليدهم في شعائر الطهارة » .

(١٣٦) تجد تفصيلات أوفى في مقالتي : « الإسلام والپارسية » (أعمال المؤتمر الدولي الأول لتاريخ الأديان ج ١ ص ١١٩ - ١٤٧) (باريس سنة ١٩٠١) .

(١٣٧) نقلا عن مينان Menant في مجلة العالم الإسلامي ج ٣ ص ٢١٩ .

(١٣٧) الانتصار المرتضى ص ١٥٥ ، ١٥٧ . وقد عالج هذه المسألة في التشريع الشيعي الشيخ المشهور عند الإمامية باسم « الشيخ المفيد » وذلك في رسالة ذكرها بروكلمان في كتابه ج ١ ص ١٨٨ وقد أخطأ في ترجمة عنوانها « بخصوص الضحية المذبوحة » وهي تبحث في ذبح الحيوان غير المصحوب بتلاوة دينية خاصة .

وقد كتب أيضاً بهاء الدين العاملي بحثاً خاصاً في « حظر تناول لحم الحيوان الذي يذبحه أهل الكتاب » (مخطوط بيرلين - پيترمان Petermann ص ٢٤٧) ؛ وكما حدثت مناقشة في هذا الموضوع في بلاط الشاه عباس الصفوي بين فقهاء الشيعة والشيخ خضر المارديني الذي أرسله السلطان أحمد سلطان تركيا لعقد معاهدة مع شاه الفرس وسببها ما قاله الشيخ خضر للشاه : « أهل السنة يعترضون عليكم بكونكم تحرمون طعام اليهود والنصارى مع كونه مخالفاً للنص ، قال تعالى : وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » . (خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر للمحبي ج ٢ ص ١٣٠) والشيعة يجرمون ذبائح من خالفهم من المسلمين لأنهم يمدونهم كفاراً (مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ١ ص ٢٨٨) .

(١٣٩) أباح عمر بن عبدالعزيز ذبائح السامريين (ابن سعد ج ٥ ص ٢٦٠) غير أن هذا لم يأخذ به في كافة البلاد الإسلامية ؛ وانظر فيما يتعلق بالصائبة مجلة المستشرقين الألمانية م ٣٢ ص ٢٩٢ . وقد حاول فقهاء أهل السنة أن يجرموا ذبائح أهل الكتاب وذلك في العصور الإسلامية التي تطورت خلالها هذه القاعدة الدينية للتشدة ، ولكنهم عورضوا بالآية الخامسة من سورة المائدة : « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم »

«هى قاطعة فى هذه المسألة . انظر أيضاً «شتينشنيدر» : «الأدب الجدلى والتقرىظى فى اللغة العربية»^(١) ص ١٥١ .

(١٤٠) يبدو أن ما طرأ على هذه الإباحة من تطور فى العصور التالية قد شجع الفقهاء على تقييد هذه الإباحة حتى فى مذهب أهل السنة ؛ انظر كتاب «يونيبول» : «موجز فى الشريعة الإسلامية» ص ٢٢١ ، وعن الأزواج بالكتايبات انظر «حوليات الإسلام» لكتاتانى ص ٧٨٧ .

(١٤١) راجع كتاب معاوية للأب لامانس ص ٢٩٣ (مجموعة بيروت ج ٣ ص ١٥٧) .

(١٤٢) الانتصار للمرتضى ص ٤٥ . ومن العدل أن نزيد على ما كتبناه أن فقه الشيعة لا يمنع الزوج بالكتايبات من اليهود أو النصارى إذا كان نكاحاً دائماً ، كما يبيح المتعة (ص ١٩١) التى بعدها أقل شأنًا .

(١٤٣) تفسير سورة البقرة للإمام العسكرى ص ٢١٥

(١٤٤) البلاذرى طبعة دى غوى ص ١٢٩

(١٤٥) الكلينى ص ٥٦٨ . وقد روى عن الإمام جعفر الصادق بأنه قال إن رضاع الولد من يهودية أو مسيحية أفضل من أن يكلمه أبوه إلى مرضة من النصيبية (أعداء على) ؛ (كتاب الرجال للنجاشى ص ٢٢٩) .

(١٤٦) الكلينى ص ٣٩ .

(١٤٧) شتروتمان . «الدولة الزيدية»^(٢) (شتراسبورج سنة ١٩١٢) .

(١٤٨) مجلة الأشوريات (سنة ١٩٠٨) م ٢٢ ص ٣١٧ وما بعدها .

(١٤٩) مما يسترعى النظر خاصة مذهب أحمد بن الكيال ؛ راجع الشهرستانى طبعة كيوزن ص ١٣٨ .

(١٥٠) ومع ذلك يلاحظ أنه فى أحد البيانات القديمة عن ظهور الإمام وأشراف خروجه ؛ قيل إن من آياته أن تحمل الحمر للمسلمين (الحيوان لأجاحظ ج ٥ ص ٧٥)

(١) Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache.

(٢) Sirothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen.

(١٥١) وفي كتاب «شبيه البلخي» طبعة هيوارج ٤ ص ٨ صورة كريهة من هذا النوع

(١٥٢) دى غوى : « مذكرة فى قرامطة البحرين والفاطميين » (الطبعة الثانية ،

ليدن سنة ١٨٨٠) ، وعلى الأخص ص ١٥٨ - ١٧٠ .

(١٥١) هوَ ينفيلد : مثنوى ص ١٦٩ .

(١٥٤) التنبيه والإشراف للمسمودى طبعة دى غوى ص ٣٩٥ .

(١٥٥) عن مذهب البكطاشية والمؤلفات الخاصة به انظر مانشره هيوار والدكتور

رضا توفيق فى مجموعة « جب » التذكارية م ٩ (سنة ١٩٠٩) ، وكتاب يعقوب

« البكطاشية من حيث علاقتها بالظواهر القريبة منها ^(١) » (ميونخ سنة ١٩٠٩) .

(١٥٦) عدد الغزالي فى اعترافاته فى كتابه « المنقذ من الضلال » الكتب

الجدلية التى صنفها للرد عليهم ، ومنها كتاب المستظهرى الذى يحمل اسم الخليفة

المهدى إليه الكتاب . غير أن أطرف هذه المؤلفات وأبدعها من حيث شكلها وعمق

فكرتها ، رسالة القسطاس المستقيم ، وهى حوار جدلى بين الغزالي وأحد الإسماعيلية

وقد طبعت بالقاهرة (طبعة القبانى سنة ١١١٨ هـ / ١٩٠٠ م) .

(١٥٧) راجع مذكرة دى غوى فى قرامطة البحرين ص ١٧٩ .

(١٥٨) فيما يتعلق بموقف الحشاشين فى حركات الإسماعيلية ، انظر مقال

« ستانسلاس جويار » : « زعيم كبير من زعماء الحشاشين فى عهد صلاح الدين الأيوبي »

فى المجلة الآسيوية (الفرنسية) سنة ١٨٧٧ ج ١ ص ٢٢٤ وما بعدها . وانظر أيضا

رحلة ابن جبير الطبعة الثانية ص ٢٥٢ .

(١٥٩) انظر مقالى : « لارمساس » فى المجلة الأفريقية سنة ١٩٠٨ ص ٢٥ .

(١٦٠) يبلغ تقريباً تسعة آلاف نسمة . وفى مقال لامانس : « فى بلاد النصيرية »

(فى مجلة الشرق المسيحي سنة ١٩٠٠) أو فى ص ٥٤ من طبعة له على حدة ، بيان

بواطن إقامتهم بالشام ، وبالتالى ثبت واف بالمراجع .

(١٦١) راجع كتاب « أبناهم » : « من البحر المتوسط إلى الخليج الفارسى »

(برلين سنة ١٨٩٩) ج ١ ص ١٣٣ ، وفى هذا الكتاب لمحة إلى فروع الإسماعيلية ،

ومع ذلك « فالحوجات » لا يتمسكون بالنظرية السبعية في مذهب الإمامة عند الإسماعيلية .
وفي مجلة العالم الإسلامي م ٨ ص ٤٩١ بيان عن محاولة التقريب بين الفريقين فيصبحون
حوجة إثنا عشرية .

(١٦١) مجلة العالم الإسلامي م ٢ ص ٣٧٣ .

(١٦٢) انظر مقال « لوشاتلييه » Le Chatelier في مجلة العالم الإسلامي ج ١
ص ٤٨ - ٨٥ ، وقد شرح « جويار » في كتابه « زعيم كبير من زعماء الحشاشين »
مركز أغا خان ومكانته وتاريخ حياته السابق للفترة التي تسكمنها عنها (في فارس
ومقره يكهك Kehk) ص ٣٧٨ وما بعدها .

(١٦٤) راجع هارغان في نشرات معهد اللغات الشرقية ببرلين ^(١) م ١١ القسم
الثاني ص ٢٥ ، ونصادف أيضا اسم قريبة أغا خان بين الأشخاص الشعبيين للحركة
النسوية وثقافة المرأة بالهند ، (مجلة العالم الإسلامي م ٧ ص ٤٨١) .

(١٦٥) مجلة العالم الإسلامي م ٤ ص ٨٥٢ .

(١٦٦) مترجمة في مجلة العالم الإسلامي م ٦ ص ٥٤٨ ، ٥٦١ .

(١٦٧) الأغاني ج ١٤ ص ١٦١ .

(١٦٨) دراسات إسلامية ج ١ ص ٦٠٠ .

(١٦٩) القزويني طبعة فستنفلد ج ١ ص ٣٩٠ .

(١٧٠) « هارناك » : « بعوث المسيحية وانتشارها » ص ٤٢٩ .

(١٧١) سليمان الأطنى . « الباكورة السلمانية » (بيروت سنة ١٨٦١) ص ١٠ ،
و « تاريخ النصرانية وديانتهم » « لدوسو » Dussaud (باريس سنة ١٩٠٠) ص ١٦٤
(١٧٢) في كتاب « دوسو » السالف الذكر نبذة في المراجع ، وانظر أيضا
« سجلات في علم الأديان » سنة ١٩٠٠ ص ٨٥ وما بعدها .

(١٧٣) « سجلات في علم الأديان » ١٩٠٠ ص ٩٠ .

حواشي القسم السادس

الحركات الدينية الأخيرة

(١) وستر مارك : « أصل الآراء الخلقية وتطورها » ج ١ (لندرة سنة ١٩٠٧) ص ١٦١ . وفي ص ٥١٩ وما بعدها من الجزء الثاني من هذا الكتاب أمثلة تتعلق بهذا الموضوع استمدتها المؤلف من يثاات الأقوام البدائيين من وجهة تقاليدهم في عبادة الموتى .

(٢) لا يزال هذا الشعور في الوقت الحاضر غالباً على العرب الذين لم يمسهم أثر العوامل التاريخية في التطور الإسلامي . وفي عدة جهات من مواطن إقامتهم ، يمرون بالسكامة العامة « سلف » أى عادة الأجداد عن فكرة السنة بهذا المعنى ، انظر « لاندبرج » : دراسات في لهجات بلاد العرب الجنوبية ج ٢ (ليدن سنة ١٩٠٩) ص ٧٤٣ .

(٣) انظر دراسات إسلامية ج ١ ص ٩ : ١٢ .

(٤) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٣٧ ، ج ٨ ص ٢٩ . وقد وصف القرآن تعاليم الإسلام بأنها ذكر محدث : « مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ » (سورة الأنبياء : ٢) ، « وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ » (سورة الشعراء : ٥٠) . ومع ذلك فقد فهم المفسرون من كلمتي « ذكر محدث » بأنه ذكر ينزل سورة بعد سورة وآية بعد آية .

(٥) غاب عنى للأسف المصدر الذى اقتبست منه هذه العبارة .

(٦) انظر « مكدونالد » : « التربية الخلقية الناشئة من المسلمين » (المجلة الدولية للأخلاق - فيلادلفيا سنة ١٩٠٥ ص ٢٩٠) .

(٧) يجب أن تستند عبارات الجمالة في الحياة الاجتماعية إلى أحاديث صحيحة حتى نقرأها السنة المتشدة ، عن عطاء ابن السائب أن أبا عبد الرحمن السلمى كان إذا

قيل له : كيف أنت ؟ قال بخير ، أحمد الله . قال عطاء : فذكرتُ ذلك لأبي البختری فقال : أتني أخذها ؟ (ابن سعد ج ٦ ص ١٢١) . وهذا هو السبب في أن السنة حظرت على المسلم التفوه ببعض عبارات التحية التي ليست في ذاتها بالطيبة ولا بالرديئة ، انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٢٨ ص ٣١٠ ، وقوت القلوب لأبي طالب المكي (طبعة القاهرة سنة ١٣١٠) ج ١ ص ١٦٣ ؛ وانظر أيضاً مجلة العالم الإسلامي م ٣ ص ١٣٠ .

(٨) انظر المراجع المذكورة في كتاب « بيت الصديق » لمحمد توفيق البكري (القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ٤٠٤ وما بعدها) .

(٩) مجلة فينا لمعرفة الشرق م ١٥ ص ٣٣ وما بعدها .

(١٠) الزرقاني على الموطأ طبعة القاهرة ج ١ ص ٣٦٠ .

(١١) مجلة العالم الإسلامي م ٣ ص ٦٠ .

(١٢) من بين البواعث التي حملت المراكشيين على خلع سلطانهم عبد العزيز ما اقترفه من أعمال مخالفة للإسلام ، ذكروا منها أمره بتأسيس بنك ينتج فوائد مالية ، وهذه كبيرة من الكبائر ، مجلة العالم الإسلامي م ٥ ص ٢٤٨ . وعن الهواجس الدينية التي تثيرها هذه المسألة عند مسلمي الهند في الوقت الحاضر ، انظر بحثاً حديثاً « لهارتمان » في نشرات معهد اللغات الشرقية م ١٢ القسم الثاني ص ١٠١ ، وراجع أيضاً كتاب ابن علي فـكـر : « الربا في الشريعة الإسلامية » (ليون سنة ١٩٠٨) وعلى الأخص ١١٩ ، ١٢٨ . وفي كتاب يونينبول « موجز في الشريعة الإسلامية » ص ٢٧٠ وما بعدها بيان بالأحكام الخاصة بالربا في الإسلام ، وفي صحيفة ٤٥٨ ثبت بالمراجع .

(١٣) في خطاب العرش ، الذي افتتح به سلطان تركيا الانعقاد الجديد للبرلمان في ١٤ نوفمبر سنة ١٩٠٩ ، بدأ بالإشارة « إلى النظام النيابي الذي أمر به الشرع » .

(١٤) يذهب العلماء المسلمون في الوقت الحاضر إلى أنه من البديهيّات اعتبار النهضة الإسلامية الحديثة كمودة للحالة القديمة التي أقرها النبي وأوصى بها (الدكتور رياض

غالى : « فى الحديث كمصدر من مصادر الشريعة الإسلامية ص ٥) وقد حملت هذه الفكرة فى السنين الأخيرة ، كثيراً من فقهاء المسلمين على وضع المؤلفات التقريرية المعديدة للدفاع عن الإسلام .

(١٥) الديانات القومية والديانات العالمية ص ٥٤ (بالإنجليزية) .

(١٦) دراسات إسلامية ج ٢ ص ٢٧٧ وما بعدها ، وكتاب الرابطين لدوتيه (باريس سنة ١٩٠٠ ، ومستخرج من مجلة تاريخ الأديان م ٤٠ ، ٤١) وانظر أيضاً مذكرتى فى « تقدم العلوم الإسلامية فى السنوات الثلاثين الأخيرة » (الحوليات البروسية سنة ١٩٠٥ م ١٢١ ص ٢٩٢ : ٢٩٨ - مؤتمر العلوم والفنون - المعرض الدولى سانت لويس سنة ١٩٠٤ ج ٢ ص ٥٠٨ : ٥١٥) .

(١٧) « بوايوس يوتنج » : يوميات رحلة فى داخل بلاد العرب « ج ١ (لندن ١٨٩٦) ص ١٥٧ وما بعدها ، وفى كتاب يونيبول « موجز فى الشريعة الإسلامية » ص ٢٨ هامش رقم ٢ ثبت أوفى بالمراجع عن الوهابيين .

وإن معارضة الوهابيين لكافة التجديدات التى ليس لها أساس فى سنن الإسلام القديمة ، قد أدت أحياناً إلى إساءة فهم المذهب الوهابى . لقد اعتقد البعض أن الوهابيين يعتمدون على القرآن وحده فى إحياء الإسلام القديم ، فثلاً قيل هذا فى كتاب يصف نزعات الوهابيين وصفاً بارعاً . وهو كتاب « شارل ديدييه » « إقامة مع شريف مكة العظيم ^(١) » ص ٢٢٢ - ٢٥٦ من ترجمته الألمانية المطبوعة بليزج سنة ١٨٦٢ . وارتكب البارون « نولد Nolde » هذا الخطأ نفسه فى كتابه : « رحلة فى داخل بلاد العرب وكردستان وأرمينية ^(٢) » . (برنزيك سنة ١٨٩٥) عندما قال عن الوهابيين « إنهم ينكرون الحديث ، ومن ثم ينكرون السنة » . والعكس هو الصحيح . (١٨) رحلة ابن جبير الطبعة الثانية طبعة تربت ودى غوى ص ١٩٠ .

(١٩) فيزشتين Wetzstein ^(٣) : تقرير عن رحلة حوران (برلين سنة ١٨٦٠)

ص ١٥٠ .

Ch. Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Scherif von Mekka. (١)

Ed. Nolde, Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien (٢)

Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen. (٣)

(٢٠) انتقد الفقيه السني الغيور محمد العبدري المعروف بابن الحاج والمتوفى سنة ٧٣٧ هـ / ٧ - ١٣٢٦ م تلك الظاهرة التي تمد مقاومة البدع التي تغلت في تقاليد الناس وعاداتهم ثورة على السنة ، وقد اعتمد في نقده على أمثلة استخلصها من أبواب العبادات راجع كتابه مدخل الشرع الشريف طبعة الإسكندرية سنة ١٢٩٣ ج ١ ص ٥٤ ، ص ٢٤٩ ، ج ٢ ص ٧٥ .

(٢١) انظر أيضاً مجلة الأشوريات م ٢٢ ص ٣٣٧ .

(٢٢) « منشورات بهاء الله ^(١) » طبعة روزن (مجمع بطرسبورج سنة ١٩٠٨) ج ١ ص ١١٢ .

(٢٣) منشورات بهاء الله ج ١ ص ١٩ ، ٩٤ .

(٢٤) مجلة الجمعية الآسيوية الملكية بانجلترا سنة ١٨٩٢ ص ٣٢٦ - ٣٣٥ .

(٢٥) منشورات بهاء الله ص ٧١ ، ٨٢ ، ٨٤ ، وعلى الأخص الفصل الرابع والثلاثين بأكمله ، إذ أنه جدل موجه إلى أهل البيان .

(٢٦) تومانسكي (مذكرات المجمع الإمبراطوري بسنت بطرسبورج سنة ١٨٩٩ السلسلة الثامنة م ٣ رقم ٦) .

(٢٧) منشورات ١٨ ، ٢٠ ، ٩٤ ، ٩٣ .

(٢٨) الكتاب الأقدس ٢١٢ ، ٢٧٦ ، ٤٦٨ .

(٢٩) الآنسة إثل روزنبرج « الهائية وتعاليمها الخلقية والاجتماعية » (في أعمال المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ الأديان أو كسفورد سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٣٢٤) .

(٣٠) الكتاب الأقدس ١٦٤ ، ٣٨٥ .

(٣١) منشورات ٥٤ .

(٣٢) الكتاب الأقدس ١٤٥ ، ١٥٥ وما بعدها ، ٢٣٤ ، ١٧٩ ، ٢٥٢ ،

٣٨٦ ، ٣٧١ .

(٣٣) الآنسة « روزنبرج » ص ٣٢٣ .

(٣٤) « هيوليت دريفوس » . مجموعة هارتويج ديرنبورج (باريس سنة ١٩٠٩) ص ٤٢١ .

(٣٥) الكتاب الأقدس ٢٨٤ - ٢٩٢ .

(٣٦) راجع البيانات الخاصة بهذه النقطة في مجلة العالم الإسلامي م ٩ ص ٣٣٩ - ٣٤١ .

(٣٧) نجد في كتاب : « الأحوال في فارس الحاضرة كما هي مبينة في يوميات رحلة إبراهيم بك^(١) » ، الذي ترجمه ولتر شولتز (سنة ١٩٠٣) ، وهو كتاب معادي للبابية ، صوراً لبهاء الله وعباس أفندي وصورة لقبر الأول في عكا ؛ كما نجد صورة « لصبح الأزل » في كتاب « برون » : التاريخ الجديد للباب (كهرديج سنة ١٨٩٣) .

(٣٨) كتب « أوسكارمان » في صحيفة الآداب الشرقية سنة ١٩٠٩ ص ٣٦ وما بعدها مقالا عن كتابه ونبذة في محتوياته .

(٣٩) « مؤسسة بهائية » : مشرق الأذكار الأشعبادية (مجموعة هارتويج ديرنبورج ص ٤١٥ وما بعدها) .

(٤٠) في مجموعة « العالم الإسلامي اليوم » (بالإنجليزية) ص ١٢٩ .

(٤١) كتبت الآنسة جان ماسون « في عدد يناير سنة ١٩٠٩ من مجلة المجلات الأمريكية عن تقدم البهائية وسعة انتشارها ، وطالبت بأن يطلق عليها « الديانة النهائية » . ويمكنني الآن أن أحيل القارىء إلى البحث الموسوعى عن البابية وتاريخها للأستاذ « برون » في دائرة معارف الدين والأخلاق لهيستنجز م ٢ ص ٢٩٩ - ٣٠٨ ، وقد ظهر بعد كتابة هذا الفصل . وفي هذا البحث بيان بالإنتاج الأدبى للبهائيين الغربيين ، ونضيف لهذه المراجع : كتاب « هيوليت دريفوس » : « بحث في البهائية ؛ تاريخها وقيمتها الاجتماعية » (باريس سنة ١٩٠٩) الناشر لرو ، وكتاب « هرمان رويبر » :

(١) Walter schulz, Zustände im heutigen Persien, wie sie das Reisebuch Ibrahim Beys enthüllt.

« البابية والبهاية أحدث فرقة في الإسلام » (بوتسام سنة ١٩١٢)^(١) .

(٤٢) نشرت أحاديث وخطب عبد البهاء في الولايات المتحدة في «نجم الغرب»
(بالإنجليزية) ج ٣ رقم ١٢ (سان فرنسيسكو) وكذا أحاديث الحكمة لعبد البهاء
عباس أفندي في شيكاغو من ٣٠ أبريل إلى ٥ مايو سنة ١٩١٢ ، حيث نشرت بها
خطبة « التكريس » .

(٤٣) راجع أيضاً البحث المخطوط الذي أشار إليه « برون » في مجلة الجمعية
الملكية الآسيوية سنة ١٨٩٢ ص ٧٠١ .

(٤٤) انظر رحلة ابن بطوطة طبعة باريس ج ٤ ص ٢٩ . ويقول في ص ٢٢٣
عن إمارات الهند بأن غالبية أهلها من الكفار تحت الذمة ، فهم واليهود والنصارى
يدفعون الجزية . وفي القرن الرابع عشر سمح أحد أمراء الهند المسلمين للصينيين بأن
يشيدوا لهم معبداً (باجودا) في الأرض الإسلامية مقابل جزية يدفعونها (ابن
بطوطة ج ٤ ص ٢) .

(٤٥) نشر « وستكوت Westcott » في سنة ١٩٠٨ كتاباً عن « المبادلات
بين عقائد الهندوكية والإسلام » ، ولكن هذا الكتاب للأسف في متناول يدي .

(٤٦) مثل أثر نظام الطبقات الذي بحثه كوهلر في « مجلة علم الأديان المقارنة »^(٢) .
سنة ١٨٩١ م ١٠ ص ٨٣ وما بعدها ؛ وفي دراسات إسلامية ج ٢ ص ٣٣٣ بيان
بحظر زواج الأرامل ، ومع ذلك فالتقليد الأخير قد أثبت المقدس وجوده خارج بلاد
الهند في إقليم جورجيا (المقدس طبعة دي غوى ص ٣٧٠) وراجع أيضاً هذه
الظواهر في كتاب « جون كاميل أومان » : « متصوفة الهند وزهادها وأوليائهما »
(لندرة سنة ١٩٠٥) ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(٤٧) انظر « بلوخ » في مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٦٥٤ هامش ٢ .

(٤٨) « هيرجرونيه » : « الأتجهريون De Atjehers » (مجلدان ، باتافيا
وليدن سنة ١٨٩٣ ، ٩٤) وترجمها « سليفان » إلى الإنجليزية (مجلدان ، ليدن .

(١) Hermanh Roemer, Die Babi-Behai, die jüngste Muhammeda-
nische Sekte.

(٢) Zeltschr. für Vergl. Rechtswissenschaft.

سنة ١٩٠٦) . ولهيرجرونيه كتاب آخر : « بلاد جاوة وسكانها^(١) » (بالهولندية كالكتاب السابق) طبع في باتافيا سنة ١٩٠٣ وكتاب ويلسكنسون : « أوراق عن رعايا الملايو ؛ حياتهم وعاداتهم » (كاولا سومبور سنة ١٩٠٨) . وانظر أيضاً مجلة العالم الإسلامي م ٧ ص ٤٥ وما بعدها ، ص ٩٤ ، ص ١٨٠ : ١٩٧ .

(٤٩) « توماس أرنولد » « بقايا الهندوكية بين مسلمي الهند » (أعمال المؤرخ الدولي الثالث لتاريخ الأديان ج ١ ص ٣١٤ وما بعدها .

(٥٠) في كتاب هوبر جانسن : « انتشار الإسلام^(٢) » (فريدريشكهاين سنة ١٨٩٧) ص ٢٥ - ٣٠ توجد المراجع الخاصة بهذه الحركات المقدمة ، كما توجد به بيانات عن مدى انتشارها وإحصاء آثارها ونتائجها .

(٥١) إن ترجمة كتاب تقوية الإيمان والتعليق عليه هي في ص ٣١٠ - ٣٧٢ من مجلة الجمعية الملكية الآسيوية م ١٣ (سنة ١٨٥٢) . وانظر حالياً مادة أحمد البدوي المكتوبة بعناية فائقة في دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٢٠١ عمود ب (من النسخة الألمانية) .

(٥٢) « أومان » : « متصوفة الهند وزهادها وأولياؤها » ص ١٢٦ .

(٥٣) مجلة الجمعية الملكية الآسيوية سنة ١٩٠٧ ص ٣٢٥ ، ٤٨٥ ، وكتاب « جريسون » ص ٥٠١ - ٥٠٣ ، ٥٤٨ .

(٥٤) اعتبر « أومان » مذهب « كبير » متأثراً بالإسلام .

(٥٥) بحث أومان هذه الفكرة في كتابه ص ١٣٢ ، أما « بلومفيلد » في ص ١٠ من كتابه « ديانة القيدا ، ديانة الهند القديمة » (بالإنجليزية) (المحاضرات الأمريكية في تاريخ الأديان ، السلسلة السابعة سنة ١٩٠٦ - ١٩٠٧) ، فيصف هذا النظام الديني بهذه الكلمات « امتزج الإسلام بالهندوكية في ديانة السيخ المَهَجَّة » . غير أن « بريدل كيث » ناقضه في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية

Het Gayoland en zeine bewoners (١)

Hubert Jansen, Verbreitung des Islams. (٢)

سنة ١٩٠٨ (ص ١٨٤) راجع أيضاً الآن مجلة العالم الإسلامى م ٤ ص ٦٨١ وما بعدها ، م ٩ ص ٣٦١ - ٢١١ ، وكتاب « انطوان كاباتون » : « سيخ الهند والسيخية » (بالفرنسية) ، وكتاب « فنسون » : « ديانة السيخ » (بالفرنسية) .

(٥٦) « موكليف » فى أعمال المؤتمر الدولى الرابع عشر للمستشرقين (الجزائر سنة ١٩٠٥) ج ١ ص ١٣٧ - ١٦٣ .

(٥٧) « أومان » ص ١٣٣ .

(٥٨) دائرة المعارف الإسلامية (النسخة الألمانية) ج ١ ص ٨٩ محمود ب . وينبغى أن لا نفهم من عبارة تائبى لبنان (المصدر نفسه سطر ٣٨) أنهم الدرور ، ولكنهم زهاد من المسلمين آثروا جبال لبنان بالإقامة بين ربوعها (ياقوت ج ٤ ص ٣٤٨) . وإن المنطقة الجبلية على الأخص وهى إقليم أنطاكية ومصيصة التى تسمى بالأللكام (= أمانوس : انظر كتاب معاوية للامانس ج ١ ص ١٥) هى التى اشتهرت كمنتجع لكبار الأولياء ، « عن أبى عبد الله السكندرى قال : كنت بجبال ألكام أسىح راجياً رؤية الرجال أو النساء من القوم الصالحين » . روض الراحين لليافعى ص ٤٩ ، ٥٤ ، ١٥٦ . والشام هى أرض الأولياء والتائبين ، انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٢٨ ص ٢٩٥ .

(٥٩) انظر « بلوخ » فى مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٣ ص ١٠١ .

(٦٠) مجلة تاريخ الأديان م ٥١ ص ١٥٣ وما بعدها .

(٦١) وضح هذه الحركة الأخيرة « قامبرى » فى مقاله . « جهود التتر فى الثقافة » فى المجلة الألمانية^(١) سنة ١٩٠٧ م ٣٣ ص ٧٢ - ٩١ . وفيما يتعلق بالتقدم المطرد فى التعليم فى هذه البقاع انظر مقال « ملا أمينوف » : « تقدم التعليم عند مسلمى الروس » فى مجلة العالم الإسلامى م ٩ ص ٢٤٧ - ٢٦٣ ، ٢٩٥ .

(٦٢) الأصول من الجامع السكافى للكلبى ص ٣٥٠ .

(٦٣) انظر هارتمان في نشرات معهد اللغات الشرقية ببرلين السنة الحادية عشرة القسم الثاني ص ٢٥ .

(٦٤) إن البحث المفصل لهذه الحركة واتجاهاتها ، بقلم واحد ممن كان له أثر فعال فيها ، قد أوردته هو تسما في مجلة العالم الإسلامى ج ١ (سنة ١٩٠٧) عدد فبراير تحت عنوان : « الحركة الدينية للأحمدية في الهند الإنجليزية » .

(٦٥) ينبغى أن نذكر هنا حركة الانشقاق الدينى « تشاثيرينه Tchaïtherinye » التى أثارها فيما بين سنتى ١٨٦٠ ، ١٨٧٠ « ما هوالونج Ma-hua-long » الذى ادعى النبوة واتصل بثورة المسلمين الصينيين فى مقاطعتهم (فانصوه) . وهذه الفرقة لا تزال باقية منذ ذلك الوقت .

غير أن المعلومات التى لدينا عن هذه الفرقة الصينية وتاريخها السابق وطبيعتها واتجاهاتها (« سين كياو » ومعناها الدين الجديد وتقابلها « لاو كياو » أى الدين القديم) لا تزال ناقصة وغامضة حتى أنه لا يتيسر لنا أن نعرض فى هذا الكتاب بياناً وافياً عنها . وقد وجهت بعثة « أولون Ollone » الفرنسية أخيراً جهودها لتقصى أخبارها انظر مجلة العالم الإسلامى م ٥ ص ٩٣ ، ٢٥٩ ، وعلى الأخص م ٩ ص ٥٣٨ ، ٥٦١ وما بعدها . وعن الحركات الدينية القديمة فى الإسلام الصينى انظر بحث دى جروت : « عن حركة الوهابيين فى فانصوه ^(١) » سنة ١٧٨١ — ١٧٨٩ محاضرات المجمع العلمى فى أمستردام سنة ١٩٠٣ ص ١٣٠ — ١٣٣ .

(٦٦) ومن المحاولات العقيمة التى من هذا القبيل الحادثة التالية الجديرة بالذكر : « أرادت حكومة إقليم فارس فى القرن الرابع عشر إدخال التشيع كمتقد رسمى غير أن المقاومة العنيدة وحدها التى أبداها قاضى قضاء شيراز : مجد الدين أبو إبراهيم البسال (المتوفى سنة ٧٣٦/١٣٥٥ م بشيراز بالفاً من العمر أربعاً وتسعين سنة) قضت على هذا المشروع قضاءً تاماً ، وقد تمرض من أجل هذا إلى محن شديدة .

وقد عين مجد الدين هذا قاضياً للقضاء منذ بلوغه الخامسة عشرة ، ثم عزل من منصبه وشيكا ، وخلفه البيضاوى الذى اشتهر بأشغاله بالتفسير وعلم الكلام ، ثم أعيد

J. J. de Groot, Over de Wahabetienbewegung in Kansoeh Vers-(١)
lagen en Mededeelingen, Akad. d. Wetensch., Letterkunde iv).

لوظيفته بعد انقضاء ستة أشهر لكي يتركها من جديد بعد قليل للبيضاوى . وقد خلع
مجد الدين مرة أخرى ، ولكنه ظل متقلداً منصبه بلا انقطاع حتى وفاته (طبقات
الشافعية للسبكي ج ٦ ص ٨٣ حيث الإشارة إلى أنه شغل وظيفته خمسة وسبعين عاماً
ينبغي أن ترجع إلى خطأ النسخ) .

(٦٧) انظر عنه مجلة المشرق م ١١ ص ٢٧٥ حيث اعتبرت سنة ١١٧٠ هـ —
١٧٥٦ م سنة وفاته ، وليس بمجلة المشرق إشارة لكتاب السويدى المذكور هنا .
(٦٨) كتاب الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية (القاهرة طبعة الخانجي
سنة ١٣٢٣ هـ) .

(٦٩) مجلة العالم الإسلامى م ١ ص ١١٦ ، م ٢ ص ٣٨٩ وما بعدها .
(٧٠) مجلة العالم الإسلامى ج ١ ص ١٦٠ ، ج ٢ ص ٥٣٤ .
(٧١) مجلة العالم الإسلامى م ٩ ص ٣١١ (أكتوبر سنة ١٩٠٩) .

استدراكات هامة

في ص ٦٧ س ١٦ ، لم يورد النص الأصلي لعبارة سفيان الثوري ، وهي كما في كتاب جامع بيان العلم وفضله : « إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة ، فأما التشديد فيحسنه كل أحد » .

في ص ٧٢ س ٢٢ ، لم يورد نص الحديث وصحته كما في أسد الغابة : « ستشرب الخمر أمتي يسمونها بغير اسمها ، يكون عونهم على شربها أمراؤهم » .

في ص ٧٥ س ٩ ، لم يورد نص البيت ، وهو كما في النقائض طبعة بيقان :
ولا خير في مال عليه أليّةٌ ولا في عينٍ غير ذات خارم
[أليّة يعني يميناً ، وخارم جمع مخرم ، وهو طريق يمضى فيه التحليل ؛ والمعنى :
[لا تخلف يميناً ليس لك فيها مخرج ولا خير]

في ص ٩٣ س ٧ ، لم يورد نص الحديث وصحته كما في مسند أحمد : « من ترك الجمعة ثلاث مرار من غير عذر طبع الله على قلبه » . وأورده ابن القيم في رواية أخرى في كتابه « الصلاة وأحكام تاركها » . وهو : « من ترك ثلاث جمع بهاونا بها طبع الله على قلبه » .

في ص ٩٣ س ١٠ ، نص الحديث كما أخرجه الترمذي هو : « اللهم ألهمني رشدي ، وأعذني من شر نفسي » .

في ص ٩٤ س ٤ ، معنى الكلمة الأفرنجية chronologie ، في سياقها هذا ، هو : الترتيب الزمني .

في ص ٩٦ س ٧ ، الترجمة ابتداءً من كلمة « لهذا » هي هكذا : « قد تُنسب للنبي وعلى أحاديث وروايات ، ندداً فيها تنديداً صريحاً ، بما سوف يبذله القدرية من جهود لتأييد مزاعمهم وتبريرها ، بطريق الجدل والمناظرة ، وأذاقوها فيها كل صنوف الإساءة والسخرية » .

في ص ٩٨ س ٢ . نص أبيات شاعر الأمويين هو :

الله أعطاكم من علمه بكم حكما ، وما بعد حكم الله تمقيب
أنت الخليفة للرحمن يعرفه أهل الزبور ، وفي التوراة مكتوب

النص الأصلي للاستشهاد الذي أورده « جولد تسيهر » في ص ٩٨ س ٧ ،
هو بيت من الشعر ورد في الأغاني وهو :

وإن أمير المؤمنين وجرحه لكالدهر لا عار بما فعل الدهر

ص ١٠٥ س ٨ ، بيان فسكرة « الوجوب » عند المعتزلة هي : « بما أن الله
تعالى خلق الإنسان ، قصّد أن ينيله السعادة ، وجب عليه أن يبعث له بالرسول
لإرشاده إلا الطريق السوي وتعريفه بالوسائل والأسباب » .

ترجمة سطر ١٣ — ١٥ في ص ١١٠ ، هي : ظلت عاملا قويا في بذر بذور الشقاق
فيما بينهم ، وقويت صفوفهم بانحياز المتكلمين الذين اشتدت وساوسهم ، إلى جانبهم ،
كما انحاز لهم السنيون متبعو التقاليد القديمة .

إن نص كلام الأشعري في ص ١١٨ ابتداء من السطر الثالث والسطور التالية ،
يختلف في بعض المواضع عما استشهد به « جولد تسيهر » . وقد نقله عن كتاب
الإبانة عن أصول الديانة طبعة حيدر آباد سنة ١٣٢١ هـ ، ص ٤١ ، وعبارة
الأشعري بنصّها هي :

إن كلام الله في اللوح المحفوظ . . . الله عز وجل قال : « بل هو قرآن مجيد في
لوح محفوظ » . فالقرآن في اللوح المحفوظ ، وهو في صدور الذين أوتوا العلم ، قال
الله عز وجل : « بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم » . وهو متلو
باللسنة ، قال الله تعالى : « لا تحرك به لسانك » .

والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة ، محفوظ في صدورنا في الحقيقة ، متلو
بألسنتنا في الحقيقة ، مسموع لنا في الحقيقة ، كما قال عز وجل : « وإن أحد من
المؤمنين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » (القوبة : ٦) . . .
وكلام الله عز وجل لا يقال يُلفظ به ، وإنما يقال : يُقرأ ويُتلى ويُكتب ويحفظ .

وإنما قال قوم : « لَفْظُنَا بِالْقُرْآنِ » ، لِيُثَبِّتُوا أَنَّهُ خَلَقُوا وَيُزَيِّنُوا بِدَعْوَتِهِمْ . . .
ولا يجوز أن يقال إن شيئاً من القرآن مخلوق ؛ لأن القرآن بكامله غير مخلوق » ،

في ص ١٢٥ س ٢٣ ، الحديث مترجم ، ونصه كما ورد في الموطأ : « ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر ، فيقول من يدعوني فأستجيب له ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له » .

الحديث في ص ١٢٦ س ١٢ مترجم ، ونصه كما أخرجه البخاري عن أبي هريرة : « يقال للجهنم هل امتلأت ؟ وتقول : هل من مزيد ؟ فيضع الرب تبارك وتعالى قدمه عليها (أى على جهنم) ، فتقول : قَطِ قَطِ (أى كفى كفى) .

هذا المبدأ في ص ١٢٨ س ٣ مترجم ، ونصه كما ورد في المواقف للإيجي والجرجاني هو : « إن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين » .

أبيات محيي الدين بن عربي في ص ١٧٠ س ١٦ ، ينقصها مطلعها ، وهو :
لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه دان

الف

[illegible]

الإشراف الفني : حسن كامل
تصميم الأساسي للغلاف : أسامة العبد

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوع